編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

講座・大乗仏教

1——大乗仏教とは何か

春秋社

はしがき

終戦以来すでに三十余年が過ぎたが、その間における大乗仏教研究の発展は目ざましいものがある。日本印度学仏教学会の会員は二千五百人を越え、『印度学仏教学研究』もこれまでに五百頁の雑誌を六十冊刊行した。それらの中には、大乗仏教の研究が多数ふくまれている。このほかにも、大乗仏教に関する研究書や論文が多数に発表されている。さらに昭和三十年以来、北京版チベット大蔵経が影印版で出版されたことが、戦後の大乗仏教の研究を大きく推進した。それとともに、ラーフラ＝サーンクリツヤーヤナがチベットで多数のサンスクリットの古写本を発見し、これが研究公刊されたので、大乗仏教にサンスクリットの原典が多数に供給された。さらにギルギットの古塔からも、サンスクリットの仏教写本が多数に発見された。さらにワルドシュミットその他の学者によって、中央アジアの仏教写本の多くが公刊された。

このように戦後には、大乗仏教研究の新資料が多数に現われたので、戦前には見られなかった新しい研究成果が多数得られるようになったのである。

今回、われわれが『講座大乗仏教』を企画したのは、そろそろこれらの多数の研究成果をまとめて、一望のもとに展望することが必要であると考えたからである。一口に大乗仏教と言っても、初期の大乗の出現から、諸大乗経典の成立、中観派・瑜伽行派の成立とその発展、さらに仏教論理学の成立やその後の密教までを考慮に入れると、その期間は一千年以上にわたり、研究領域も多岐にわたっている。そしてその研究成果も専門的に分化しているために、部外者には理解が容易でない。したがってこのままでは、折角の研究成果も一部の専門家の私有物となってしまって、

仏教研究者全体の共有財産となりがたい点がある。そのためにわれわれは、大乗仏教の第一線の研究者八十余名の協力を得て、それぞれの専門分野について、諸学者の研究成果を平易にまとめて貰って、それらを集めて本講座を組織したのである。

『講座大乗仏教』は十巻よりなる。即ち第一『大乗仏教とは何か』、第二『般若思想』、第三『華厳思想』、第四『法華思想』、第五『浄土思想』、第六『如来蔵思想』、第七『中観思想』、第八『唯識思想』、第九『認識論と論理学』、第十『大乗仏教とその周辺』である。ここに挙げたテーマは、大乗仏教としては、基本的な題目であるために、とくに新しいものではないが、しかし内容的には、戦後の新しい研究の成果を余すところなく取り入れており、最新の成果を盛っている。しかも平易な解説を心がけたから、読者は本講座によって、大乗仏教の最初から最後までの最新の知見を容易に理解することができると信ずる。

本講座はインドの大乗仏教の思想的解説を主としたが、必要に応じて中国仏教・チベット仏教における大乗の発展をも叙述し、読者の便に供した。日本仏教も大乗仏教の一部分であるが、しかし日本仏教には独自の問題が多いので、ここには触れないことにした。

本講座の第一巻には『大乗仏教とは何か』を取り上げた。大乗仏教は仏滅五百年に現われたと言われているが、しかしその起源は必ずしも明らかでない。しかし最近はこの点に関しても新しい知見が多く発表されるようになった。これまでは大乗仏教は大衆部から発達したと考えられていたが、それだけでは不足である。大乗仏教は部派仏教とも関係が深いが、それ以上に仏塔教団や仏伝文学と関係が深い。第一章において、大乗仏教の起源の問題を中心にして、大乗を構成する基本的な思想をいくつか取り出して、それらを有機的に解明して、大乗仏教の起源を思想史の立場か

ら考察した。

第二章は、大乗仏教の成立を経典史の立場から解明した。大乗仏教の発展は、同時に大乗経典の成立史であると言ってよい。現存する大乗経典の中には、大乗経典の出現する以前の古い経典についても言及しており、大乗経典出現に関する新しい視点を提供している。そういう視点をふまえながら、種々の思想系統に分れて発展した大乗経典の成立を叙述し、大乗仏教成立の理解に資した。諸経典の内容を解説することによって、大乗教理の展開を示すことができる。

第三章は、大乗仏教の中心思想である菩薩の観念と六波羅蜜の思想を解説した。大乗仏教の推進者たちは自ら菩薩と称したが、これは釈迦菩薩をモデルにして現われた修行者である。菩薩の成仏のための修行が六波羅蜜である。第四章は、大乗の仏陀観・仏身論の展開を明かした。大乗仏教は仏陀の救済を中心とする仏教であるから、「仏陀とは何か」ということが中心課題となっている。そのために般若経、法華経、阿弥陀経、華厳経等をはじめ諸経典に、特色ある仏陀が示されている。本章にはこれらの大乗経典の説く仏陀観を概括して、その変遷を示した。第五章は大乗仏教の戒思想を明らかにした。大乗仏教は在家仏教から現われたので、それから漸次出家主義を強めていくにつれ、種々の戒の教理を説いている。これらを辿ることによって大乗戒の発展を示し、大乗仏教の特色の一面を示した。

第六章は大乗の教団について述べた。大乗仏教は最初は在家主義の仏教であったと考えられ、その立場から教団を組織していたが、その中から次第に出家主義の教団が成立した。その点で、大乗の教団組織は複雑であるが、このような大乗教団の多面性を示した。第七章は、大乗仏教と密教との関係を明かした。大乗仏教は次第に密教化して、ついには密教の中に没入してしまうのであるが、その理由は最初から大乗の中に密教的な性格があったからである。しかし同時に大乗仏教であるかぎり、密教と合致しない大乗独自の性格がある。本章にはこれらの問題を明らかにした。

以上七章に分って、大乗仏教の特色を示したが、本書には在来の研究に見られない斬新な内容を盛ることができたと考える。大乗仏教は仏教思想の精髄であるが、混迷に陥った現代の思想界に、本講座が何程かの役割を果すことを期待するものである。

昭和五十六年九月三日

平川彰しるす

目次

はしがき

Ⅰ　大乗仏教の特質——平川　彰　1

一　大乗と小乗　2

二　大乗仏教の成立　8

1　大乗成立の年代　8

2　菩薩の出現　13

3　在家菩薩と出家菩薩　23

4　菩薩衆と仏塔・チャイトヤの関係　30

5　菩薩教団と碑文の関係　39

三　大乗の教理の特色　43

四　部派仏教との関係　51

Ⅱ　大乗経典発達史——高崎　直道　59

一　大乗経典とは何か　60

二　大乗経典の発達区分　65

三　原初期の大乗経典　67

四　初期大乗経典　74
五　中期以降の大乗経典　81

Ⅲ　概説――ボサツ、ハラミツ――　三枝　充悳　89
一　はじめに　90
二　ボサツ　91
1　ボサツの定義（語義）　91
2　ボサツの訳語　93
3　ボサツの観念の前史　96
4　ボサツの観念の出現　100
5　大乗ボサツ（一）　104
6　大乗ボサツ（二）　120
三　ハラミツ、六ハラミツ　129
1　六ハラミツの成立まで　130
2　諸ハラミツ　134
3　ハラミツ　140

Ⅳ　仏陀観の変遷――　武内　紹晃　153
一　序　154

二　仏陀在世時代の仏陀観　155
三　仏滅後の仏陀観　158
四　大乗仏教経典の仏身観　161
五　報身思想の成立　166
六　瑜伽行学派の三身説　170
七　『宝性論』における三身説　179

V　大乗戒——沖本克己　183
一　はじめに　184
二　初期大乗仏教の戒　187
三　中期大乗仏教の戒　196
四　梵網瓔珞の大乗戒　213
五　おわりに　215

VI　大乗の教団——塚本啓祥　223
一　大乗仏教へのアプローチ　224
二　大乗の源流と背景　227
三　大乗の基盤　237
四　大乗教団の実体　247

Ⅶ　大乗仏教と密教——津田　真一　259
一　序章　大乗仏教と密教との critical な関係　260
二　大乗的世界像としての〈二重法界〉　267
三　『大日経』における行の構造　276
四　『金剛頂経』における密教の論理　288
五　『金剛頂経』以後におけるインド密教の危機的展開　298
六　終章　空海において密教はいかに成立しえたか　309

I 大乗仏教の特質

平川 彰

一　大乗と小乗

「大きな乗物」　大乗（マハーヤーナ Mahāyāna）とは「大きな乗物」という意味であるが、乗物とはここでは「教理」に喩えるのである。教えは、人びとを迷いの此岸から、悟りの彼岸に運ぶからである。

大乗の教理が「大きな乗物」といわれるのは、第一にその教えが「自利利他」の教理だからである。一般に「小乗」（ヒーナヤーナ Hīnayāna）といわれる部派仏教は、自己の救済のみに専心して、他人の救済をかえり見ないという。実際には小乗仏教でも、弟子や信者を教化することは行なわれていたから、自利一辺ではなかったのであるが、教理の立て方が、自己の修行を主とする教理になっている。これにたいして大乗仏教は、利他の活動がそのまま自利の修行の完成になるような教理になっている。自利利他を兼ね備える点において、大乗仏教が「大乗」と呼ばれる理由がある。これを「自覚覚他、覚行窮満」ともいう。

第二に大乗仏教は、在家と出家を一貫する仏教である。在家者を排除しない点に大乗といわれる理由がある。小乗仏教は出家主義の仏教である。出家をして、厳しい戒律を守って修行をしなければ、解脱は得られないと説く。したがって在家者は解脱から排除されてしまう。在家者が排除されている点に、部派仏教が小乗と呼ばれる一つの理由がある。釈尊は弟子たちに、在家者には在家者に適する修行を説いたであろうが、部派仏教にはこのような教理は保存されなかった。そのために部派仏教は、出家をして戒律を実行しなければ解脱は得られないという狭い教えになった。

これにたいし大乗仏教の運動は、在家者の中から起こったから、在家と出家とに区別を立てない教えである。大乗

の修行者が修行の模範とした釈迦菩薩の「六波羅蜜」の修行は、釈迦菩薩が在家者として実行した修行である。ゆえに大乗では、在家者の修行が主となっている。しかもこれは「成仏」のための修行である。このように大乗仏教は、在家・出家共通の教えであり、在家者が排除されない点に、広い教えであるということができる。後には大乗仏教の中にも、部派仏教の戒律が採用されて、在家と出家との区別を立てるようになったが、これは後世のことである。初期の大乗仏教には、出家菩薩に独自の戒律はなかったのである。このことは、初期の大乗教団に出家菩薩がなかったという意味ではない。『道行般若経』には、在家・出家の区別を説かないが、つぎの『大品般若経』には「是の菩薩は婬欲を離れ、初発意より常に童真となり、色欲と共会せしめず」（大正八、二二一中）等と説き、婬欲を離れた出家菩薩のあったことを言っている。とくに文殊菩薩は「法王子」（kumārabhūta）といわれるが、これは「童真」と同じ意味であり、まだ結婚しない青年のことをいう。ゆえに初期の大乗教団にも出家菩薩はあったのであるが、これは自発的に婬欲を断っていたのであり、決して小乗の二百五十戒を受けていたのではない。菩薩の修行である六波羅蜜には、在家出家の区別を示す教理はないのであり、教理の上で、在家と出家とを区別しないことが、大乗仏教の広い立場を示し、大乗といわれる理由の一つである。

第三に大乗仏教は、賢愚・善悪の人びとをあわせ救う広い立場の仏教である。これは難行道・易行道の言葉で示されている。大乗は、行（ぎょう）とともに信を重んずる点に、愚者や弱者をも漏らさない広い仏教となっている。大乗には厳しい修行もあるが、同時に易行道といって、意志の弱い人や、悪に打ち負かされた人をも受け入れうる教えがある。それは、大乗仏教が仏陀を中心とする仏教であるからである。みずから菩薩の自覚に立って、釈迦と同じ烈しい修行をしようと決心する人には、難行道の教えがある。これは仏陀と同じ道をみずからも進もうとする仏教である。これにたいして弱者には、仏陀の慈悲に頼って救われる「信仰の道」がある。『法華経』巻二に「今この三界は皆これ我

が有なり。其の中の衆生は、悉くこれ吾が子なり。……唯だ我れ一人能く救護をなす」（大正九、一四下）とあるごとく、大乗仏教は仏陀の慈悲に立脚する教えである。ここに、仏陀にたいする信仰によって救われようとする仏教が成立する。信仰の仏教は意志の弱い者や悪人をも捨てないから、広い教えとなる。大乗仏教には、『般若経』や『法華経』のように、法を中心とする仏教もあるが、この場合にも、教法を明呪（vidya）や陀羅尼として信奉し、経典の読誦や受持に大きな功徳があることを説き、信仰の仏教となっている。

このように大乗仏教には、行の仏教と信の仏教との二つがあり、すべての人を漏らさない広い教えとなっている。

以上のことから、第四に、大乗仏教には「仏身論」が発達した。小乗仏教では仏陀は「導師」である。法を説く仏である。説かれた法を重んずるから、能説者としての仏に関する研究は特別に発展しなかった。これにたいして大乗仏教では、救済者としての仏陀が要請されたから、その救済の力がどこから生ずるか、いかにして救済するか等のことが問題となり、仏陀の「救済力」が強調されるようになり、したがってその裏付けとなる超人仏陀の理論的根拠が研究されるようになったのである。そして初期の大乗仏典においてすでに、非常に進歩した仏陀観が現われている。たとえば阿閦仏（Akṣobhya）が浄土を建立したことは、大乗経典としてはもっとも成立の古い『道行般若経』にすでに現われている。阿弥陀仏は『道行般若経』には出ないが、同じく成立の古い『般舟三昧経』に引用されており、さらに阿弥陀仏の浄土の建立や衆生救済を説く『大阿弥陀経』の成立も古い。ついで『法華経』には、久遠実成の釈迦が説かれ、『華厳経』には世界に遍満する毘盧舎那仏が説かれている。これらの仏はすべて、人間釈尊を超えた、無限の光明と無限の寿命をもち、不可思議な神通力をもち、真理の人格化した仏陀である。のちには仏陀の本質や威力の根拠が考察されて、法身・報身・応身等の仏身論が説かれるに至った。さらに法身に関連して、法性・法界・真如等の思想が展開した。

このように、仏陀の本質に関する考察が進められ、種々の仏身論が発展している点に、小乗仏教と異なる大乗の特色がある。

第五に、大乗仏教では、すべての人が菩薩（bodhisattva）になりうると説く。小乗仏教では、菩薩といえば釈迦の前身である釈迦菩薩と、将来仏としての弥勒菩薩が主である。そのほか、過去仏にも菩薩の時代を考えるが、いずれもすでに仏陀となった人の前生を言うのである。これにたいして大乗仏教では、成仏の保証のない凡夫でも、菩提心をおこすことによって、「われは菩薩である」と称しえたのである。したがって大乗の菩薩の観念は、「信」にもとづいて起こるのである。「汝は菩薩である」という保証は、仏でなければ与えることはできない。したがって大乗の菩薩は、仏にたいする信仰にもとづいて、自己が菩薩であるとの信念をもったのである。小乗仏教では「声聞」（śrāvaka）ということはある。声聞とは「仏陀の声を聞いた人」という意味で、仏弟子のことをいう。小乗仏教徒も「仏弟子」の自覚はもっていたのである。しかし仏陀と同じ悟りを得る「菩薩」の信念はもちえなかった。ゆえに小乗仏教では、菩薩といえば、仏の前生のみを指したのである。そして声聞の修行の完成者を「阿羅漢」という。これは「煩悩を断じた人」の意味である。仏陀は煩悩を断じた上に、一切智を得た人である。大乗仏教は、この仏陀になることを目的とする仏教であり、阿羅漢を目的とする小乗仏教よりも、はるかに高い目標をもっている。

成仏の仏教は、釈迦仏にたいするひたむきの信仰により、自己も釈迦菩薩の行跡に倣わんとする決心を起こす人が現われたためであろう。これは、釈迦菩薩の歩んだ道と同じ道を自己も辿らんと決意するのであるから、烈しい修行道となった。これを「菩提心を発す」と表現している。この修行は「六波羅蜜」の修行にまとめられている。しかし成仏の願いを起こしても、烈しい修行を実行できない意志の弱い人もある。かれらは仏の救済を願って、成仏を達成せんとする。両者は行き方は異なるが、「仏に成る」目的は同じであり、したがって、両者ともに菩薩である。同じく

「菩薩」を説いても、大乗と小乗とでは、その意味が異なる。

なお「小乗」(Hīnayāna)の「ヒーナ」には「捨てられた」「劣った」等の意味があり、貶称であるから、みずから「小乗」を名乗った仏教があったのではない。これは、大乗教徒から投げかけた呼称である。一般に部派仏教を小乗というが、すべての部派仏教が小乗であったとはかぎらない。『大智度論』等によれば、説一切有部や犢子部などを中心とする若干の部派を意味していたごとくである。しかし部派仏教は詳しく言えば「声聞乗」(Śrāvakayāna)である。このほかに「独覚乗」(Pratyekabuddhayāna 縁覚乗)が考えられており、これに「菩薩乗」(Bodhisattvayāna)を加えて「三乗」という。「独覚」とは、声聞のように師の指導によらないで、孤独に修行して悟りを得る修行者のことである。仏に等しい悟りを得るが、しかし衆生救済をしないで直ちに無余涅槃に入ってしまう人である。他を教化しない点で「小乗」に加えられる。当時、仏教系の修行者で、部派教団から離れて山に住して孤独に修行をしていた修行者があったのであろう。かれらが、このように呼ばれたのであろう。これにたいして「菩薩乗」は大乗の修行者をいうのである。

大乗仏教の教理　つぎに大乗仏教には、進歩した仏陀観に関連して、哲学的に深い教理が発展した。その第一に挙ぐべきは「一乗」(eka-yāna)の教理である。大乗は菩薩の教えであり、誰でも菩薩になることができる。菩提心をおこせば菩薩である。このように誰でも菩薩になりうるところに、のちには「悉有仏性」の思想が起こるが、大乗の初期にはこれが「一乗」の教理で示された。一乗とは、教えはひとつであるという意味である。すべての人が菩薩になりうるから、菩薩を教化する教えだけがあるという意味である。一乗の教えは、『法華経』で強く主張されているが、すでに『道行般若経』巻六(「一道」という。大正八、四五四上)に現われ、『宝積経』や『大集経』『華厳経』等、多く

の経に説かれている。この一乗の思想が、自性清浄心や「如来蔵」の思想に発展するのである。

『般若経』には、般若波羅蜜を「空智」として説き、空の思想が説かれている。成仏の修行において、修行や功徳に執著しないことが重視され、この「無執著」から空の思想が発展したと考えられる。これは菩薩の誓願とも関係がある。菩薩の利他の修行は、一切衆生への慈悲の精神にもとづくが、対象に執著するならば、真の修行にならないからである。そのために修行において、空の思想が強調せられたのである。さらに一切諸法を観察して、「法は空であり、無自性である」ことが説かれている。法を観ずることは、原始仏教以来の修行方法であるが、この点で、説一切有部が「法は有自性である」と見る立場と異なることになった。これは同時に縁起を空と見る教理ともなっている。

この「空の教理」が、大乗仏教の特色のひとつである。そして大乗の修行を空にもとづいて観察するところに、種種の「三昧」(samādhi) が説かれている。とくに首楞厳(しゅりょうごん)三昧は、菩薩の烈しい修行を推進する精神力を鍛える三昧であり、大乗でもっとも重要視された。『大品般若経』には首楞厳三昧をはじめとする「百八三昧」が説かれている。

なお大乗仏教には進歩した仏陀観が説かれるとともに、その成仏に到達するための「菩薩の階位」が種々に説かれるようになった。有名なのは、菩薩の「十地」であるが、これにも二種類があり、これに到達するまでに、十住や十行、十廻向の階位が説かれ、さらに『般若経』には「四種」の階位も説かれている。これらの中で、「不退転」の位や、「一生補処」の位は、すでに仏伝文学で説かれていたものである。

「大乗」の自覚　大乗と小乗の違いは、詳しく言えば、なお多くのことを指摘しうるが、中心は大乗仏教が成仏の教えであり、それをめぐって種々の教理が発達した点に、在来の部派仏教と異なる教理を発達させることになったのである。「大乗」の自覚は、大乗仏教が興ると同時に成立したと考えてよい。大乗仏教の最古の経典である『道行般

若経』の第一巻に「摩訶衍」という音訳で、この語が繰り返し現われている（大正八、四二七下）からである。これに反して「小乗」という用語は、『道行般若経』には見当らず、その成立はかなりおくれるようである

二　大乗仏教の成立

1　大乗成立の年代

『道行般若経』からの推定　大乗仏教がいつ成立したか、確実な記録がないので、中国に訳出せられた大乗経典の翻訳年代から推定して、その大体を知りうるのみである。中国には西紀二世紀になってからである。後漢の桓帝（一四六―一六七在位）の時代に、安息国の安世高が洛陽に来て、小乗経典「三十四部、凡四十巻」を訳したのと、桓帝・霊帝（一六八―一八九在位）のときに、月支の支婁迦讖が「大乗経典十三部、凡二十七巻」を訳出したのが、中国に仏教経典が本格的に訳出せられた最初である。[2] この支婁迦讖の訳出した大乗経典の中には、般若経『般舟三昧経』『兜沙経』『首楞厳三昧経』『阿閦仏国経』『宝積経』等、大乗経典としては重要なものが含まれており、当時かれの生国であった大月氏（クシャーナ）に、すでに多くの大乗経典が成立していたことを推定せしめる。

上記、支婁迦讖の訳経中に『道行般若経』十巻が含まれているが、これは「十巻」という大部の経であり、内容は

三十章に分かれている。その中に数層の新古の層が見られる。たとえばその第二五章を「累教品」というが、これはこの経を阿難に付嘱することを説く章であり、ここで経典が終っていたことを示す。ゆえに第二六章以下の五章は、のちの附加である。まず二六・二七の二章が附加され、その後に二八章以下の、常啼菩薩の求法の物語りが附加されたのである。これは、常啼菩薩の物語りの成立が新しいというのではなく、すでに他の方面で語られていたこの物語りが、『道行般若経』に取り入れられたのである。同じ物語りが『放光般若経』や『大品般若経』の末尾にも収められており、簡略な形では『六度集経』巻七（大正三、四三上下）にも見られるからである。さらに『道行般若経』の二五章以前にも、数層の新古の層がある。そして最古の成立の部分は、第一章の「道行品」、第二章「難問品」、第三章「功徳品」等である。したがって最初の「道行品」等が出来てから、最後の常啼菩薩の求法譚が附加されて、現在の『道行般若経』が成立するまでには、かなりの年月を要しているのである。

『道行般若経』が中国に伝えられたのは、西紀一七〇年ごろであるから、したがって一五〇年ごろには、この経はすでに大月氏国に存在していたわけである。ゆえにそれより遡って、最古の「道行品」等の成立は、西紀一世紀に遡ることは確かであり、あるいはそれより古く、西紀前一世紀ごろに比定することも不可能ではない。しかしアショーカ王（西紀前二六八―二三二ごろ在位）の「法勅」には、大乗思想は見当らないから、大乗の興起を西紀前後のころよりあまり遡らせることはできない。

『道行般若経』巻一の「道行品」には、「大乗」を「摩訶衍」（mahāyāna）という音訳語で示している例が多い。たとえば「須菩提、仏に白して言う、何に因りて摩訶衍三抜致（mahāyāna-samprasthita）となすや。何所を是の摩訶衍となし、何所よりして当に衍中に住すべき。何より衍中に出で、誰を衍を成ずる者となすや」（大正八、四二七下）等と問いを起こし、仏陀がこれに答えることによって、摩訶衍の意味を明らかにしている。このようにこの経では、

大乗を「摩訶衍」という音訳語で示しているから、「マハーヤーナ」が「道行品」の成立したとき、すなわち西紀前後のころにすでに成立していたことが知られる。このことは、『道行般若経』の成立以前に、すでに大乗の運動が行なわれていたことを示すものである。換言すれば、大乗の運動があって、この運動の推進者たちによって、般若経が作られたと考えてよい。般若経が成立したあとに、大乗の自覚が生じたのではない。

なお大乗に対応する「小乗」(Hinayana) の語は成立が新しい。『道行般若経』や『放光般若経』等には、「小乗」の語は用いられていない。しかし羅什訳の『小品般若経』巻九（大正八、五七八上中）には、「是の小乗法を以って、……」等と「小乗」の語を出し、さらに竺法護訳の『光讃般若経』巻七（大正八、一九八上）にも「小乗を行ずる者は仏道に順わず」等と用いている。『光讃』は二八六年の訳出であり、『放光』は二九一年の訳出である。そして両者は同じく『大品般若経』の系統である。訳出年次は『光讃』の方が少しく早いが、しかし『放光』の原本を、朱子行が于闐で入手したのは甘露五年（二六〇）であったという。そしてこれを洛陽に送ったものを、二九一年に無叉羅が中心になって訳出したのである。おそらく『放光』の原本の方が『光讃』の原本よりも、成立が古かったのであろう。ゆえに『小品』系でも、『大品』系でも、古い般若経にはまだ「小乗」の語は現われず、後代に至ってこの語が挿入せられたものと考えられる。

ゆえに「大乗」の語は、「小乗」に関係なく、それ以前に作られたと見てよい。この「大乗」の思想的内容については後述するが、ともかく菩薩の自覚をもった人びとが、当時の既成仏教にたいして、自己の仏教を「大乗」と呼んだのであろう。なお「大乗」が「菩薩の主張」であるとすれば、これは「菩薩乗」(Bodhisattvayāna) と同じになるが、しかし「菩薩乗」の語は、「道行品」には現われない。菩薩乗に対立する「声聞乗」の語も同様である。これでみると、「大乗」の語の成立は古く、これが菩薩仏教の最初からの旗印であったと見てよかろう。

上述のごとく、『道行般若経』によれば、大乗仏教の成立は西紀前後のころと見られるが、この推定は他の大乗経典の考察からも帰結される。たとえば『道行般若経』の巻六・八・九（大正八、四五八上・六六七下・四六九上）等には「阿閦仏（あしゅく）」（Aksobhya）について述べている。そして恒伽提婆という女性が、来世に女身を捨てて男子となり、阿閦仏の浄土に往生することを説いている。このことは、『道行般若経』の成立当時、すでに『阿閦仏国経』等の阿閦仏に関する経典が成立していたことを示すものである。支婁迦讖は『道行』とともに『阿閦仏国経』一巻をも訳しており、翻訳の点からも阿閦仏の教理の古いことが知られる。(3)

『般舟三昧経』などと阿弥陀仏　さらに同じく支婁迦讖の訳した経典の中に『般舟三昧経』がある。これも支婁迦讖の訳であるから、西紀百年ごろにはすでに大月氏国に存在していたと見てよい。この経には、西方の阿弥陀仏と、その浄土の「須摩提」について述べている。それゆえ、阿弥陀仏の信仰も『般舟三昧経』の成立より古いわけである。阿弥陀仏は『道行般若経』には出ておらず、他の般若経にも現われないから、般若経とは別系統の菩薩団によって作られた信仰である。阿弥陀仏の信仰を説くもっとも古い経典は『大阿弥陀経』である。『大阿弥陀経』は支謙の訳（二二一―二五三ころ）であるから、(4)訳出年代は『般舟三昧経』より後であるが、しかし理論的には阿弥陀仏の信仰は、般舟三昧（観仏三昧）とは別に成立したと見てよい。そしてその成立は『道行般若経』と並んで古いと見られている。(5)そして支謙の訳した『慧印三昧経』や『私呵昧経』『差摩竭経』『老女人経』等にも、阿弥陀仏の信仰が説かれている。(6)このようにすでに多くの経典に説かれている点からも、阿弥陀仏の信仰が、般若経と並んで古いことが知られる。

さらに古い引用経典　しかも『大阿弥陀経』（大正一二、三〇七上）には、経文の中に『道智大経』と『六波羅蜜経』

とを引用している。[7] おそらくこれらの経典も大乗経典と見てよいであろうが、これらの経は『大阿弥陀経』よりも古いのである。さらに引用経典について言えば、支婁迦讖訳の『遺日摩尼宝経』には、『六波羅蜜経』と『菩薩蔵経』『仏諸品』を引用しており、支婁迦讖と同時代（霊帝時）に安玄の訳した『法鏡経』には『三品経』を引用している。『菩薩蔵経』や『三品経』は、他の大乗経典にも引用されており、[8] 大乗経典には現在知られているものよりもさらに古い経典があったことが知られる。

このように最古の大乗経典の中にすでに、他の大乗経典を引用しているのであるから、この点からも大乗思想の萌芽の古いことが推知される。

『兜沙経』と華厳思想　さらに支婁迦讖の訳した『兜沙経』は華厳系統の経典であるが、この経には十六仏刹とその教主の十仏について述べており、華厳系統の思想も早い時代に現われている。同じく支婁迦讖の訳した『伅真陀羅経』には、菩薩の「十地」を示し、六波羅蜜に「方便」を加えた七波羅蜜を説いている。これも華厳関係の経典である。

『阿闍世王経』の菩薩　同じく支婁迦讖の訳した『阿闍世王経』には、文殊菩薩が二十五人の菩薩とともに山に住して修行していることを述べ、さらに文殊が永遠の過去にすでに仏道を成じた菩薩であり、釈迦もかつて文殊によって仏道に導かれ、菩提心を発したことを述べ、文殊は「菩薩の父母」であると説いている（大正一五、三九四中）。そして父を殺した阿闍世王が、文殊の教えで「空」を悟り、殺父の罪の怖れから脱したことを説いている。文殊師利がすでに永遠の過去に仏道を成じながらも、しかも「菩薩の法を捨てず、般涅槃において畢竟じて滅しない」（大正一五、

六四四上）ことは『首楞厳三昧経』にも説かれている。文殊は辟支仏としてこの世に現われ、衆生を教化し、涅槃に入ることを示現し、身を焼いて舎利を散じ、衆生に功徳を得しめるが、実には滅度しないのであり、どこまでも菩薩として衆生済度を行なうのである。これは、成仏して涅槃に入れば衆生済度は不可能になるので、菩薩の状態にとどまるという考え方である。これは、『法華経』などで成仏した釈迦の寿命が無量であり、仏としてこの土にいつまでも留まっているという思想とは別系統の思想である。現存の『首楞厳三昧経』は羅什の訳であるが、支婁迦讖にも同名の経典の訳出があった。したがって菩薩が、修行を完成しながらも、成仏しないでこの土にとどまっているという思想も、西紀一世紀ごろにはすでに成立していたと見てよい。

大乗仏教の起源　以上のごとく、支婁迦讖の訳経を検討してみても、西紀一世紀には大乗仏教に種々の系統が並び行なわれていたことがわかるのであり、しかもそれらの教理はかなり進んでいた。般若経だけが最初にあったのではない。他の諸経典もそれと並んで存在していた。しかもそれらの経典の中には、菩薩蔵経・三品経・道智大経・六波羅蜜経などが引用されている。このように考えると、大乗仏教の起源が西紀前後に遡ることは明らかであり、あるいはそれ以上にも遡りうるものである。

2　菩薩の出現

「菩薩」の意味　大乗仏教の成立には菩薩の出現が重要な契機になっている。大乗仏教の担持者は「菩薩・摩訶薩」(bodhisattva mahāsattva) と呼ばれているからである。「菩薩」とは「菩提薩埵」(bodhisattva) の略語であるが、その語

の意味は必ずしも明らかでない。「菩提」(bodhi)は「悟り」の意味であるが、「薩埵」(sattva)には、本質とか実体・心・胎児・勇士・有情など種々の意味がある。「薩埵」を「本質」の意味にとれば、菩薩とは「その本質が悟りである人」というごとき意味になり、むしろ「仏陀」に近い意味となる。[9] ただし仏教経典では、菩薩は「菩提を求める人」の意味に用いられている。たとえばパーリの『中部』には、仏陀が過去を回想して、「わたしが正覚する以前、まだ正覚しない菩薩であったときに」(M.N.I, p.17)等と用いられ、まだ悟りを得ないときを「菩薩」と呼んでいる。そのために干潟竜祥博士は、菩薩を「菩提を得ようとして居る有情」「菩提を得ることは確定して居た有情」の意味に解釈しておられる。[10] この「確定していた」という点に、「菩提を持てる有情」の意味が含蓄されていると見ておられる。『大智度論』巻四には、「菩薩」を解釈して「菩提とは諸の仏道に名づけ、薩埵は或いは衆生、或いは大心に名づく」(大正二五、八六上)と説明し、さらに他の種々の解釈を示している。『大毘婆沙論』巻一七六には、菩提を求めて、心に暫らくも捨てない者を菩薩となすと解釈している(大正二七、八八七中)。したがって菩薩とは「悟りを求めて努力している者」と理解されていたのである。しかしこの言葉が、いかなる経路を辿って、いつ成立したか、最初の意味が何であったか等は、今となっては知りえない。なお「摩訶薩」とは「偉大なる人」という意味であり、「大士」と訳されている。

大乗経典では、「菩薩」は自明な言葉として用いられており、この言葉がそれ以前からすでに定着していたことを示している。たとえば『道行般若経』「道行品」には、「菩薩は無量無数の衆生を完全なる涅槃に導き入れる。しかしそこには、涅槃に入った人は一人もなく、またかれらを導いた人もない。このように聞いても、怖れず、大恐怖せず、大恐怖に陥らないならば、かれは菩薩・摩訶薩である」(大正八、四二七下)と述べている。これは般若経の菩薩を定義する重要な文章であり、他の『大品般若経』や『金剛般若経』等にも現われる。このほかにも般若経には、型とな

った重要な文章がある。これらの定型句は、現存の般若経の述作される以前からあり、般若経述作の素材となったのであろう。[11] 無量の衆生を涅槃に導いても、導いたと思わないのは、菩薩が「空」に住するからである。この菩薩の決心を「弘誓の鎧を着る」（大誓荘厳）といい、『道行般若経』では「僧那僧涅」（mahāsannaha-sannaddha）と音訳している。

受記の菩薩と未受記の菩薩　「菩薩」の語は、『道行般若経』でも、また他の大乗経典でも自明なものとして用いられているから、それ以前にあった言葉を受けついだのである。そのさい注目すべきことは、般若経では釈迦菩薩が燃灯如来から「当来作仏の記」を授けられたことを繰り返し説いていることである。[12] これらの般若経では、そのとき、釈迦菩薩が般若波羅蜜と不離であったので燃灯如来から授記されたと述べているが、ともかく般若経の菩薩の修行は、燃灯如来から授記された釈迦菩薩をモデルにして考えられていることを示すものである。

しかし釈迦菩薩の燃灯授記の物語りは、般若経ではじめて作られたものではなくして、それ以前に、律蔵や仏伝文学などですでに説かれていたものである。すなわち、般若経の菩薩には、仏伝文学の菩薩が先行していたと考えられる。しかし両者の菩薩の意味には大きな違いがある。仏伝文学の釈迦菩薩は、当来作仏の授記を得た菩薩である。成仏が保証されている菩薩である。これにたいして般若経で問題する菩薩には、成仏の決定していない菩薩が多い。『大智度論』巻四〇には、「不退菩薩に二種あり。一には記を受く、二には未だ記を受けず」（大正二五、三四九下）と述べ、不退菩薩ですらも「未受記」の菩薩のあることを示している、大乗には不退に達しない菩薩が大部分であるから、大乗仏教の菩薩の大部分は成仏の決定していない凡夫の菩薩である。仏から成仏の記を授けられれば、この仏の保証によって、自己が菩薩であることの自信をもちうる。しかし大乗の菩薩の大部分は受記を得ていないのであるから、しからばかれらは何によって、自己が菩薩であるとの自覚を得たのであろうか。大乗の菩薩の成立を考える場合

この点がもっとも重要である。この点に、仏伝文学の菩薩と大乗の菩薩との本質的な違いがある。小乗仏教や仏伝文学で取り扱う菩薩は、すべて「仏陀の前生」である。すでに仏陀になった人の前生を考察して、かれらを菩薩と呼ぶのである。しかし大乗仏教の菩薩はそうではない。文殊や普賢、弥勒や観音等、小数の大菩薩を除いて、大乗の信奉者・実践者としての菩薩は、成仏の保証などまったくない凡夫の菩薩である。

この点に、菩薩の観念が、大乗仏教に至って変化したことがわかる。大乗の菩薩は「菩提心を発した」という意味の菩薩である。菩提心をおこすことによって、自己が菩薩であるとの自信を得たのである。しからばこの「菩提心を発す」(bodhicittotpāda) ことが、どこで、いかなる径路をたどって行なわれたかということが問題である。そこで注目されるのは、さきの「燃灯授記」である。大乗仏教が燃灯授記を重んずるのは、自己も釈迦菩薩に倣って、釈迦菩薩と同じ道をたどろうとする「決心」を起こしたことを意味すると思う。小乗の論書や、律蔵、仏伝文学にも、燃灯授記は説かれているが、しかし小乗仏教では、自己も釈迦菩薩に倣って菩薩の修行をしようと決心する者はなかった。成仏を目指して菩薩の修行をする者があれば、かれらは大乗の菩薩と同じである。しかしこのような菩薩は、大衆部をも含めて、部派仏教の中に存在したとは考えられない。

仏塔信仰と菩薩　しからば大乗人の、このような菩薩の自覚は、どこで起こったかというに、おそらく「仏塔信仰」を場として起こったのであろう。仏塔を礼拝信仰する者は、仏陀の人格的不滅を信ずるものである。小乗仏教は、仏陀はクシナガラで入滅し、無余依涅槃界に入ってしまったと考える。無余依涅槃に入った仏陀は、実在ではあるがしかし人格としては存在しないのである。しかしそのような仏陀では、礼拝しても応答は得られず、信者の願いを叶えてもらうことはできないであろう。小乗仏教は、仏陀の法を帰依処とする仏教であるから、そのような仏陀観でも

よいのであるが、仏塔信奉者にとっては、人格的仏陀が現在することが要求される。仏塔を礼拝する信者に、仏陀が応答しないならば、仏塔に供物を捧げて、祈願を述べることは無駄であろう。したがって仏塔信仰においては、応答する仏陀・人格的に現在する仏陀が要請され、それに応ずる教理が主張せられたと考えねばならない。

そして仏塔で信仰される仏陀は、衆生を自在に救済する「威神力をもつ仏陀」である。仏塔信奉者は主として在家者であった。かれらは出家して厳しい修行のできない人びとであったから、仏陀の慈悲にすがって救済されることを望んだであろう。したがってこの願いに応ずるごとき、慈悲と威力をそなえた仏陀が説かれたであろう。仏塔の周囲や欄楯等にはこのような偉大な仏陀の人格を説明するための彫刻や絵画が画かれていたが、礼拝者たちは仏塔の周りを遶りながら案内者からその説明を聞きつつ、礼拝をなしたであろう。このような仏陀の前世の捨身の善行や、その結果としての無量の功徳をそなえた仏陀を念じつつ、礼拝するところに、仏陀の行迹に倣って、自己も仏陀になるための修行をなそうとする決心を起こす者が出てきたのではなかろうか。とくに、礼拝者に向かってこのような教理を説く人びとの間から、このような決心をなす人びとが起こったのであろうと考える。

とくに仏塔に止住して、信者たちに仏陀の救済の教えを説く人びとの間に、かかる決心を起こす者が出てくる余地がある。かれらは仏塔に布施された供物によって生活することができたから、生活のために働く必要はない。そのために、出家者と同じような修行をすることが可能であった。そして三昧に入って、偉大なる仏陀の救済の教理を沈思しているとき、みずからも仏陀に倣って成仏の修行をなそうとする決心を起こすに至ったと考えられる。すなわち仏塔信仰は、仏陀を礼拝して、その救済にあずかろうとする無力な信者たちの一群と、その信者たちを、仏陀に代って導くために烈しい修行を行なう人びととの「二重構造」になっていたと考えられる。菩薩の自覚をおこしたのは、仏陀に代って信者たちを導く人びとであったと考えられる。そしてかれらの決心のモデルになったのは、釈迦菩薩の菩

薩としての修行であった。そしてかれらは、仏陀に倣って成仏の修行を決心したとき、自己も菩薩であるとの自覚を起こしたのであろう。

六波羅蜜の系譜　以上のごとき事情があったから、大乗の菩薩の修行道も、釈迦菩薩に倣って「六波羅蜜」となったのである。釈迦菩薩の成仏の修行は、仏伝文学で考察せられていた。仏伝文学は、釈迦仏の「本行」を追求するのが目的である。「本行」とは「もとの行」の意味で、釈迦が菩薩の時代に修した行をいう。すなわち成仏の因行としての菩薩の烈しい修行を明らかにして、この因行の偉大性によって成仏の果の偉大性を理解せんとするのである。これは仏の本行の考察が主であるから、「自利」の立場であり、これはまだいわゆる小乗仏教の範疇に入るものである。

大乗仏教の六波羅蜜が、仏伝文学の系統を引いていることは、その六波羅蜜の内容が、仏伝文学と一致することからも知りうる。すなわち大乗仏教の六波羅蜜は、「六度無極」とも訳し、その内容は布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六である。これを「施・戒・忍・進・一心・智慧」とも訳す。「一心」は禅定のことである。このほかに第七として「方便波羅蜜」を加える経典も多い[13]。つぎに仏伝文学としては、『修行本起経』『過去現在因果経』『方広大荘厳経』『普曜経』『大事』『仏本行集経』等をはじめ、多くの経典があるが、これらの仏伝文学では、釈迦菩薩の修行は六波羅蜜であったとなしている。そしてその「六度」は大乗経典で説く「六度」と同じである。そして『六度集経』は、六度を説きつつも、その中に、阿弥陀仏や常啼菩薩（常悲菩薩）の物語りを挿入しており、仏伝文学と大乗経典との「つながり」を示している。上述のごとく大乗経典で六波羅蜜を説明する場合、六度に附随して「方便」を説いていることが多いのであるが、仏伝文学でも、たとえば『修行本起経』や『普曜経』『方広大荘厳経』などには、六度に附随して「大権方便」を説いており、かかる点にも両者のつながりが見られる。

これにたいして、説一切有部の『大毘婆沙論』巻一七八（大正二七、八九二上中）に説く波羅蜜の説は、これと異なる。『大毘婆沙論』の同所に、釈迦菩薩の三阿僧祇劫の修行を説いているが、その修行は「布施・戒・精進・般若」の四波羅蜜多であるとなす。これは仏伝文学の六波羅蜜とは異なる。ただし外国師は以上の四波羅蜜に加えて、忍辱・静慮の二波羅蜜多を加えるというが、この六度は仏伝文学の六度と同じである。ただしこれと別説もあり、それは上記の四波羅蜜に、聞・忍辱の二波羅蜜を加えて六度とするという説である。このように説一切有部の中に、六度について異説がある。このことは、有部の六度説と大乗の六度との間に直接のつながりがなかったことを示すであろう。(14) 同じ有部に属するものでも、仏伝を説く『普曜経』や『方広大荘厳経』の六度には異説がなく、しかも「大権方便」を附随して説いている。これは、大乗経典の六度説と合致するのである。

さらにパーリの『ジャータカ』の「因縁物語」にも、釈迦菩薩の修行を説いているが、ここでは「十波羅蜜」を示している。その十波羅蜜は、布施・持戒・出離・智慧・精進・忍辱・真実・決心・慈・捨の十波羅蜜である。ゆえにパーリの『ジャータカ』の仏伝も、大乗の六度とはつながりがない。仏伝文学者たちは部派仏教に所属していたが、文学の述作者であったので、部派を超えた横のつながりがあったらしい。たとえば『仏本行集経』は法蔵部に所属すると言われているが、この経には、他部派の異説を、迦葉維師の説、摩訶僧祇師の説、尼沙塞師の説等として、引用し紹介している。そして巻末に、曇無徳部で『釈迦牟尼仏本行』と名づけるものを、摩訶僧祇師は『大事』と名づけ、薩婆多師は『大荘厳』と名づけ、迦葉維師は『仏生因縁』と名づけ、尼沙塞師は『毘尼蔵根本』と名づける（大正三、九三二上）と述べ、諸部派の仏伝文学者等の間に、横のつながりのあったことを示唆している。

そしてこのような仏伝文学者たちの「仏の本行」の研究が、仏塔教団に引きつがれ、上述のごとき仏塔教団における「仏陀の救済の教理」の形成に影響を与えたものと考えられる。

「菩薩」の語の出現　つぎに「菩薩」の語がいつ現われたかについて一言しておきたい。「菩薩」の語は上述のごとく、仏伝文学に広く用いられているが、このほかに、パーリの四ニカーヤに現われ、『スッタニパータ』の『ナーラカ経』(Suttanipāta, Ⅲ, 11) にも用いられている。漢訳では『長阿含』『雑阿含』『増一阿含』等に用いられており、それらの相当異訳単経にも見出されるものが多い。さらに『四分律』『五分律』『摩訶僧祇律』『十誦律』等の律蔵にも現われる。説一切有部系の論書では『集異門足論』『法蘊足論』『施設論』『発智論』『大毘婆沙論』等に広く現われている。また法蔵部の論書といわれる『舎利弗阿毘曇論』にも、パーリ『人施設論』と相当する文章があり、その中に、「菩薩」が現われる。これらの経論の中では、理論的には阿含経の成立がもっとも古いわけである。しかしパーリの『中部』や『相応部』の仏伝には「菩薩」の語が盛んに用いられているが、それに相当する漢訳の『中阿含』や『雑阿含』の相当経には「菩薩」の語が現われない。[15] したがって阿含経の「菩薩」の語はあとから挿入された疑いがあり、この語の成立年代を決定するきめ手とはならない。同様に諸部派の律蔵に現われる「菩薩」の語も、後世の増補の部分に現われることが多いため、後世の挿入のごとくである。ただし『舎利弗阿毘曇論』の「非問分人品」には、七三人の「人」を挙げるうち、「……性人・声聞人・菩薩人・縁覚人・正覚人……」(大正二八、五八四下) と「菩薩」を含んでいる。これにたいして、これに相当するパーリ『人施設論』(Puggalapaññatti) の「人施設」には五〇人の「人」を挙げるが、それには「……三明・六通・正覚人・独覚人・倶分解脱・慧解脱……」となっており、「菩薩」を含んでいない。パーリ『人施設論』と『舎利弗阿毘曇論』の「非問分人品」との間に関係のあることは、一般に学者の認めるところである。したがって「菩薩」の語は、パーリ『人施設論』の成立したときにはまだ現われず、しかし『舎利弗阿毘曇論』の「非問分人品」の成立以前には現われていたと見てよいであろう。『人施設論』はパーリの論蔵ではもっとも成立が古く、西紀前三世紀から二世紀ごろに成立したと見られている。もし『人施設論』が成立するとき、パー

リの『中部』や『長部』、『相応部』に「菩薩」の語が説かれていたとすれば、『人施設論』がこれを取り上げないはずはなかろう。[16] したがって「菩薩」の語は、西紀前二百年以後、間もないころに成立したのであろう。その場合、『スッタニパータ』の『ナーラカ経』に菩薩の語があることは注目される。『ナーラカ経』は仏伝の一部であり、釈迦族の王宮に誕生した菩薩を占相するために、アシタ仙が王宮に出かけていくところから説いている。アシタ仙が王子を占相して、将来成仏することを知り、しかも自己がそれまで生きられないことを知って悲しんだことは、仏伝の有名な一齣である。[18] ただしこの経では「菩薩」の語が必ず必要というわけではない。

なお「菩薩」の語は、パーリ『ジャータカ』にも随処に現われる。『ジャータカ』は『本生経』である。「九分教」の一支でもあるから、その成立が古いことは明らかである。ただしこの場合も、釈迦の前生の修行譚ということでよいのであるから、必ずしも「菩薩」の語を必要とするのではない。しかし本生譚の誦出者たちや、あるいは仏伝文学の作者たちの間で、仏陀の前生を「凡夫と異なる者」と見ようとして、「すでに成仏の決定している修行者」として位置付けようとして、「菩薩」の語を考え出したのではなかろうか。「菩薩」の語は、仏伝文学の系統で作られたと考えたい。ともかく大乗経典では、「菩薩」の語は自明なものとして用いられているから、その成立は大乗興起以前であると見てよい。その点からも「西紀前二世紀」ごろと見て大過ないと考える。

なお干潟竜祥博士は、バールハットの欄楯に釈迦の入胎を描写した図があるが、その銘に「世尊の入胎」とあり、「菩薩の入胎」となっていないことから、この図の描かれたころ、即ち西紀前一世紀初までには、菩薩の語は少なくとも普通にはまだ知られていなかったと見られ、これに文献の考察をも加えて、菩薩の語の成立は西紀前一世紀の初以後、その中ごろまでと見ておられる。[17] この干潟博士の指摘は重要であるが、しかし西紀前一世紀では、大乗の起源と比較して考えて、少し遅すぎるように思う。金石文では、「菩薩」の語は、タキシラ出土の「銀板の巻物」に出て

くる「菩薩窟」(bosi(dhi)satvagahami)とあるのが初出であるようである。[18] これはアゼス王の一三六年に比定され、西紀七九年に当るという。[19] しかしこれより早く「菩薩」の語があったことは否定できない。

上述のごとくバールハットの欄楯で、「菩薩の入胎」とすべきところを「世尊の入胎」としていることは重要であるが、しかし高田修博士によれば、これに似た例は他にもあるという。すなわちサーンチー出土マトゥラー製の菩薩像に、銘には「閻浮樹陰 jambuchāya の世尊 Bhagavat」としている。[20] 像も菩薩像であるし、これは出家以前の釈尊であるから、当然「菩薩」と呼ぶべきであるが、「世尊」となっている。しかもこのサーンチー出土の菩薩像は、ヴァーシシュカ王時代のものとされるが、[21] この王はカニシカ王のつぎの王である。したがってこれは西紀二世紀と見なければならない。このことは、バールハットやサーンチー地方では、「菩薩」の用語を使うことを欲しなかった人びとがあったことを示すものではなかろうか。パーリの『中部』や『相応部』の仏伝に「菩薩」の語が頻出するのに、それに相当する漢訳の『中阿含』や『雑阿含』の仏伝には、「菩薩」の語が現われない。これは漢訳の『中阿含』や『雑阿含』を伝持した説一切有部が、「菩薩」の語を採用した時期が、パーリ上座部よりも遅かったことを示すと思うが、バールハットやサーンチーの菩薩像にも、これと似た事情があったのではなかろうか。したがってバールハットやサーンチーの碑文に「菩薩」の語が現われないとしても、他の地方においてはそれより早くから、菩薩の語が用いられていたことを推定してもよいと考える。したがって文献の検討から考えて、上述のごとく西紀前二世紀のころには、菩薩の語は存在したと考える。

高田博士によれば、これと似た事情は仏像についても見られる。すなわち西紀一世紀に、マトゥラーで仏像が作られたとき、仏陀の姿を、人間と同じ五尺の矮小な像に現わすことを欲しない人びとがあったらしい。そのために仏像を彫刻しながらも、それを「仏陀の像」とは呼ばず、「菩薩の像」と呼ぶ例が多いという。そのためにまったく同じ像

が、一方では仏陀像と呼ばれ、他方では菩薩像と呼ばれている。すなわち「菩薩と銘するマトゥラー仏」「菩薩の名における仏像の受容」が行なわれたという。[22] したがって「碑銘」に、「仏」とあるか「菩薩」とあるかということは、絶対的なものではないのである。そこには、異なった教理が反映しているのである。

3　在家菩薩と出家菩薩

善男子・善女人　大乗仏教は在家仏教運動から発展したので、最初は菩薩に在家と出家の区別はなかったようである。『道行般若経』には、菩薩に在家と出家の区別を説いていない。大乗経典に繰り返し説かれている「善男子・善女人」の大部分は在家信者であったと見てよい。善男子の原語「クラプトラ」の「クラ」は、在家者を示す言葉である。比丘になると「クラ」(家)を捨てるからである。『道行般若経』巻四には「若し善男子・善女人が法師(dharma-bhāṇaka)となりて、月の八日・十四日・十五日に法を説く時、功徳を得ることまた計すべからず」(大正八、四四三下)と説き、法師となるのは、男子のみでなかったことを示している。「法師」(dharma-bhāṇaka)は、大乗独自の説法者であったようである。そしてここに言う八日・十四日・十五日は在家信者の布薩日である。比丘・比丘尼の布薩日は半月に一回である。

さらに『法華経』巻四にも「是の善男子・善女人は、如来の室に入り、如来の衣を着し、如来の座に坐し、爾し乃ち四衆のために広く斯の経を説くべし」(大正九、三一下)と述べている。ここには、善女人も如来の座に坐して、説法することを示している。この「如来の座に坐す」ということも、部派仏教では考えられないことである。如来に代って説法をしたこれらの善男子・善女人の大部分は、在家者であったであろう。

在家の菩薩たち　大乗経典に現われた在家菩薩としては、『維摩経』に示される維摩居士が有名である。維摩居士は「資財無量にして、諸貧民を摂す」（大正一四、五三九）と述べ、かれは資産家として示されている。あるいは『法華経』の「長者窮子の喩」に出る長者は、「その家大富にして、財宝無量」（大正九、一六中）と説かれている。さらに『般舟三昧経』には、賢陀和菩薩（バドラパーラ Bhadrapāla 賢護）が出ているが、この菩薩も有名な在家菩薩である。この経には「白衣菩薩あり、家に居りて道を修す」（大正一三、九一〇中）等と述べ、かれを含めて八人の在家菩薩の名を出している。さらに「賢陀和等の五百の菩薩」ともいう。この五百の菩薩は『法華経』等の諸大乗経典にも出てくる。かれらは大乗仏教では有力な菩薩であり、実在の人物を反映しているごとくである。さらに『法鏡経』（『郁伽長者経』）にも、仏にたいして郁伽長者が居家菩薩の修行の仕方を問うている（大正一二、二三中）。しかしこの経では、在家菩薩の修行を示したあとで、仏陀は、郁伽長者等の千二百人の長者に、出家菩薩の勝れた点を種々に説き、弥勒菩薩に命じて、これらの菩薩の鬚髪を剃除し、出家せしめている（大正一二、二七中）。ここで弥勒菩薩が、菩薩の「出家の師」になっている点は注目される。一般に弥勒は、在家菩薩と見られているからである。この弥勒が出家の儀式をすることは、初期の菩薩仏教の間では、生活の上での在家と出家の別はあったが、制度の上では在家・出家の区別は考えられていなかったのではなかろうか。すなわち、出家菩薩も広い意味の「在家」であったと考えるべきである。

ともかく『法鏡経』では、出家菩薩の住する場所は「塔寺」（廟）と「阿蘭若」（山澤）（大正一二、二〇上）であると言っている。『法鏡経』のほかにも『菩薩本業経』や『十住毘婆沙論』等にも、在家・出家の菩薩の修行方法を示している。

具足戒を受けない出家菩薩　このように初期の大乗の菩薩が、広義には「在家」であったという意味は、出家菩薩

は「具足戒」を受けた「比丘」ではなかったという意味である。具足戒を受けて比丘になれば、僧伽の一員になる。仏・法・僧の三宝の区分でいえば、比丘は「僧宝」に所属する。これは原始仏教以来の教理である。律蔵には、比丘僧伽・比丘尼僧伽の用例はあるが、優婆塞や優婆夷を僧伽に加える記述はない。比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷を、「釈尊の四衆」というが、この「衆」は「パリシャッド」(parisad)であって、僧伽ではない。僧伽は比丘と比丘尼のみが組織する。比丘とは、「乞士」の意味であり、出家者の呼称である。したがってもし出家菩薩が具足戒を受けて比丘になれば、僧伽の一員となり、僧宝に所属することになるのである。

仏塔と僧伽の峻別　しかるに比丘たちは僧宝に所属するから、仏塔に住することはできない。仏塔や、仏塔に所属する財物は「仏宝」に所属するからである。仏塔は部派仏教の僧園に所属している場合にも、僧伽とは経済的には別の存在であった。仏塔と僧伽とを経済的に峻別することは、『摩訶僧祇律』や『十誦律』『四分律』等の記述から明らかである。[23] たとえば『摩訶僧祇律』巻三三には「僧伽藍を起こす時には、まず預じめ好地をえらんで塔処となせ。僧地は仏地を侵すを得ず。仏地は僧地を侵すを得ず」(大正二二、四九八上)と説き、両者が不可侵であることを言い、さらに仏塔に布施された物を僧伽が消費してはならないことをいう。すなわち「塔物を持ちて、衆僧に供養せんに、摩摩帝は用うるに波羅夷を得」(大正二二、二五一下)と述べている。このように部派教団に所属する仏塔の場合でも、仏物と僧物とは厳しく区別されており、僧伽は仏塔に布施されたものを受用することを禁止されていた。したがって比丘が仏塔に止住し、仏物を受けて生活することはできなかったのである。

このことは逆にいえば、仏塔に居住する人びとが、比丘になることは不可能であったという意味である。比丘になれば、仏塔を離れなければならないからである。もし出家菩薩が仏塔に住していたとすれば、たとい実質的には比丘

と同じ戒律を守り、出家生活をしていたとしても、部派教団から比丘の具足戒を受けることはできなかったわけである。もし菩薩が具足戒を受ければ、仏塔を去って、その具足戒を授けた部派仏教の僧伽藍に移住しなければならなかったのである。

大乗経典中の比丘、沙弥　大乗経典の中に、比丘とか沙弥と呼ばれている場合があっても、それを直ちに特定の部派教団に所属する比丘や沙弥と見るべきではない。比丘（bhikṣu）とは「乞う人」の意味であるから、出家をして、他人の信施で生活する人は、すべて「比丘」と呼んでよいのである。ゆえに仏教にだけ「比丘」があったのではなく、他の宗教にも比丘はあった。たとえば婆羅門系統にも「比丘のウパニシャッド」（Bhikṣukopaniṣad）があり、また『マヌ法典』にも「比丘」が出ているから、出家修行者を比丘と呼んだことがわかる。さらにジャイナ教の文献にも比丘の用例は見られる。このように「比丘」という言葉は、当時の宗教界で広く用いられていた。律蔵には、比丘に関して、乞求比丘・名字比丘・賊住比丘等、種々の用例のあったことを示し、それだけに、部派仏教で意味する比丘を厳密に定義し、それらと区別する必要を感じ、「白四羯磨の作法が正しく行なわれ、具足戒を受けた比丘」だけが、律蔵で意味する比丘であると説明している[24]。したがって具足戒を受けないで、比丘と称していた人びとが菩薩たちの中にあったとしても不思議はない。出家菩薩は禁欲生活をなし、厳しい修行を実行し、在家菩薩の布施によって生活していたから、みずから「比丘」と称したとしても不思議はないのである。比丘と称したから具足戒を受けていたと見做すべきではない。もっとも後世になれば大乗の菩薩でも、具足戒を受けた比丘が輩出している。しかしその場合も、大乗教団の内部で具足戒の儀式を行なったか、あるいは特定の部派教団に行って、その部派の戒律を受けたかが問題になる。しかし大乗の比丘が、部派教団の戒律を受けたことを示す資料は見出し難い。

菩薩の戒律　なお比丘の二百五十戒の中には、大乗の菩薩では受持し難い戒律があることを注意したい。たとえば具足戒の中には「受畜金銀戒」「捉宝戒」等がある。そのために金銀の塗られた仏塔や仏像・菩薩像等を、所有することや、手に触れることは、部派の比丘には禁止せられていた。さらに仏塔や仏像等には、瓔珞・宝玉等の宝物が供養せられたが、それらを受納したり、手にとることも不可能であった。さらに具足戒には「壊生種戒」があり、植物を傷つけることが禁止されていたから、花や花環を仏塔に供養することもできなかった。さらに沙弥戒には「伎楽をなし、歌舞を観聴すること」を禁じているから、仏徳讃嘆の歌唱をなしたり、仏前に音楽や舞踊をなして、伎楽供養をなすことも不可能であった。（沙弥戒は比丘も守る。）これらのことは部派仏教の比丘・比丘尼には禁止されていた。しかし大乗経典には、仏前で仏徳讃嘆の詠唱をなし、伎楽供養をなすことが繰り返し説かれている。出家菩薩にこれらの所行が禁ぜられていたとは考えがたい。小乗仏教では「歌舞観聴」が禁ぜられていたから、仏教音楽や舞踊・絵画・彫刻などの仏教美術が、小乗教団から発展したとは考えられない。したがって仏塔における精巧な彫刻や、仏塔で行なわれた伎楽供養等は、大乗の菩薩団によって発展させられたと考えたい。大乗仏教の禁欲主義には、同じく禁欲といっても小乗仏教とは異なるものがあったのである。

菩薩の戒律について見ると、『道行般若経』には、菩薩に在家・出家の区別はないが、『大品般若経』には出家の区別を述べている。ゆえに大乗仏教の中にも、しだいに在家菩薩と出家菩薩の分化がおこったのである。菩薩の修行は「六波羅蜜」であるが、その第一は「布施」である。しかし「布施」は本来在家的な行法である。つぎに第二の「戒波羅蜜」は、般若経では「十善戒」で示されている。「十善」は「十善業道」として『阿含経』以来説かれるものであるが、大乗経典ではこれが「自利利他」の立場で説かれている点に特色がある。たとえばその第一は「不殺生戒」であるが、これを「みずから殺生しないのみでなく、他をして殺生せしめず、さらに生命の危険にある者には、その

生命を救う」という形で示している。この点に『阿含経』と異なる大乗独自の戒精神が見られる、なお十善戒の第三は「不邪婬戒」であるが、「不邪婬」は邪(よこし)まな男女の関係を禁止する意味であるから、在家者の戒である。したがって「十善戒」も本来は在家的な戒である。なお『華厳経』の「十地品」の第二地「離垢地」にも菩薩の戒を説いているが、これも「十善戒」である。[25] このように初期の大乗戒は在家戒が主である。

しかし「十善」であるから、出家菩薩の戒にならないというのではない。それは、「不邪婬」を「不婬」に変えて守れば、十善は出家の戒になりうるからである。したがって出家菩薩は、六波羅蜜を実行するとき、自発的に不婬を実行し、出家生活をしていたのである。これを「童真」(kumārabhūta)という。たとえば『大品般若経』巻一（大正八、二二一中）に「初発意より常に童真となり、色欲と共会せしむるなし。……菩薩ありて、初発心より婬欲を断じて童真行を修す」等と述べ、禁欲者を「童真」と呼んでいる。これは般若経だけではない。たとえば大乗経典に広く説かれている文殊菩薩は、詳しくは「文殊師利法王子」(Mañjuśrī-kumārabhūta)と呼ばれているが、この「法王子」とは「クマーラブータ」の訳語であり、「童真」と同じである。文殊が出家の菩薩であることを示しているのである。支婁迦讖訳の『阿闍世王経』には、文殊師利が二十五人の上人とともに山に住していたことをいう。[26] おそらく文殊は、大乗の出家菩薩の理想像であったのであろう。

すなわち菩薩の戒波羅蜜の内容は、十善戒であり、これを「不邪婬」の立場で守れば在家菩薩となり、「不婬」の立場で守れば、童真となり、出家菩薩となったのである。しかしこれだけの違いでは、出家菩薩と在家菩薩の区別がはっきりしないので、出家菩薩の側に、もっと区別をはっきりさせる傾向が生じたと考えられる。たとえば「非時食戒」は、十善戒にはないが、正午以後食事をなさず、非時食戒を守ることは、小乗戒に含まれており、出家者の立場を強く示す戒である。そのためにこの行法が大乗の出家菩薩にも取り入れられたであろう。さらに小乗の比丘は「袈

袈裟」を着る。袈裟を着ることも、仏教の出家者の標識として尊重されていた。そのために大乗の出家菩薩も袈裟衣を採用するようになったのであろう。ともかく十善戒だけでは、出家者の「衣・食・住」のすべての規定を示すには不足であるため、不足な点は声聞の律蔵から補って、実行することになったのであろう。そのために大乗経典には十善を含みながらも、それ以上に多数の戒律を説く経典が現われるようになった。

諸経典の「戒波羅蜜」を説く所に、種々の大乗戒が説かれるようになった。多くの大乗経典では戒波羅蜜として十善戒を示しているが、さらにそれに加えてそれ以上の戒を説く経が現われている。たとえば『大宝積経』の「善臂菩薩会」「無尽慧菩薩会」・『大樹緊那羅王所問経』・『大集経』の「無尽意菩薩品」・『華厳経』「浄行品」・『菩薩内戒経』等をはじめ、多くの大乗経典に多数の条文をもつ「大乗戒」が説かれている。[27] そして『大宝積経』の「優波離会」では、戒を声聞戒と菩薩戒とに分け、烈しく声聞戒を否定している。

さらに『観普賢菩薩行法経』には、菩薩戒の受戒作法も示されている。それを「具足菩薩戒」の作法と称し、最初に十方諸仏に懺悔滅罪し、つぎに釈迦を和上となし、文殊と弥勒を阿闍梨となし、十方諸仏を証師となして、受戒する作法を示している（大正九、三九三下）。

ただし上記の諸経典の菩薩戒の中には、多くの戒条の一つとして、「別解脱を守る」「波羅提木叉の戒を受持する」等の規則を加えているものがあり、しだいに声聞の二百五十戒が出家菩薩の戒として菩薩戒の中で重要な位置を占めてくるのである。そして声聞の波羅提木叉を加味して出家菩薩の生活規範を具体的に示したものは、『十住毘婆沙論』であり、その「護戒品」の「六十五種」の戒と「解頭陀品」の頭陀行である。なおその「助念仏三昧品」には、在家菩薩の戒を二十条、出家菩薩の戒を六十条示している。[28] しかし『十住毘婆沙論』は律蔵の諸規則を多数採用しながらも、しかし立場としては「若し声聞地・及び辟支仏地に堕すれば、是れを菩薩の死と名づく。則ち一切の利を失う」

（大正二六、四一上）と説き、大乗の立場を厳守している。さらに『大智度論』の「戒波羅蜜」の説明においても、「十善戒」を「総相戒」となし、具体的な戒律としては「二百五十戒」を当てており、白四羯磨の受戒作法をも採用している。(29)

このように声聞戒がしだいに菩薩仏教に流入してきたので、これと菩薩戒との綜合を企てたものが、「三聚浄戒」の説である。三聚浄戒の語は『華厳経』の「十廻向品」に出るのが初出であると思うが、しかしそこには三聚浄戒の内容は枚挙されていない。つぎに『解深密経』に「転捨不善戒・転生善戒・転生饒益有情戒」の「三種戒」が説かれ、これを具体的に説明したものが『瑜伽論』「菩薩地」の「三聚浄戒」である。『瑜伽論』では、第一の「摂律儀戒」を「七衆の別解脱戒」となし、ここに声聞戒を入れるのである。そして菩薩戒は止悪門のみでなく、作善門をも含むものであるので、第二・第三に、「摂善法戒」と「饒益有情戒」を挙げる。そしてそのあとに諸大乗経典より採集した菩薩戒を「四重・四十三犯事」として示している。(30)

『瑜伽論』の成立はほぼ四、五世紀ころであり、初期の大乗仏教からは離れるが、ともかく年代が経るとともに、在家菩薩と出家菩薩とが分化し、そして最後には出家菩薩も白四羯磨の作法によって、具足戒を受けるようになったのである。しかしこの場合にも、具足戒を特定の部派仏教の戒壇において受けたという証跡はない。おそらく大乗の精舎において、菩薩の戒師から受戒したのであろうと考えられる。

4　菩薩衆と仏塔・チャイトヤの関係

菩薩の集団（ガナ）　「菩薩衆」の訳語は大乗経典によく現われるが、その意味は「菩薩たち」の場合と、「菩薩ガ

ナ」(bodhisattva-gaṇa)である場合とがある。「ガナ」(gaṇa)は「集団」の意味で、「僧伽」と同じ意味に用いられる。[31] すなわち比丘の教団は「比丘僧伽」(bhikṣu-saṃgha)と呼ばれたのにたいし、菩薩の集団は「菩薩ガナ」と呼ばれていたらしい。大乗の経典には、仏陀の弟子衆を示すのに、声聞僧伽と菩薩ガナとを併挙する例が多い。この「菩薩ガナ」を「菩薩僧伽」としている経典もある。一般の用語としては、サンガもガナも集団の意味であるが、仏教の用語としては、サンガは仏法僧の三宝の一であり、仏弟子の教団を指すのである。しかも『律蔵』で「サンガ」の概念は厳密に規定されており、この規定に合致しないものは、たとい仏弟子の集団でも「サンガ」とは呼ばないのである。[32] 『律蔵』によれば、僧伽とは比丘僧伽と比丘尼僧伽との二種類のみである。しかもその僧伽にも、現前僧伽と四方僧伽の別があり、それぞれ秩序整然たる組織をもっている。僧伽に入団するための条件は、戒壇上で具足戒を受けることである。このとき、妻子や親族との関係、財産・地位・家柄等を捨てるのである。生れや家柄を捨てるから、僧伽の中では婆羅門の出身者とシュードラの出身者とが対等に和合して、僧伽の共同体を作ることができるのである。

しかし在家信者は仏教徒になっても、生れや家柄・職業等は以前のままで残している。インドはとくに階級の区別の厳しいところであるから、階級や職業の異なる人びとが集まって、一つの和合教団を作ることはほとんど不可能であった。この一事を考えただけでも、在家信者に僧伽がなかったことは明らかである。さらに在家と出家とが集まって僧伽を作ることも不可能である。出家は具足戒を受けて、二百五十戒の戒律を守る。その中には、比丘が在家者と席をともにしたり、同室に寝る場合などには厳しい制限があった。そして出家者は在家者に挨拶したり、席を立って迎えること等も禁ぜられている。そのほかにも種々の禁止規定があるから、出家と在家とが集まって一つの団体を作り、そこで対等に交渉することは不可能である。

大乗教団の出自　以上のごとき事情があるから、仏教の僧伽は比丘僧伽と比丘尼僧伽に限るのである。しかも比丘と比丘尼とが共同生活をして、一つの僧伽を形成することも不可能であるので、両者は別々の僧伽を作ったのである。この原始仏教の伝統は部派仏教の教団に受け継がれてきたのであるが、西紀前後に新しく大乗教団が現われた場合、かれらはいかなる教団を作ったかという問題がある。もし大乗教団が部派仏教から発展したのであれば、当然それは出家主義の教団になったはずである。しかし大乗教団ははじめは明らかに在家主義の教団であった。そしてのちにそこから出家菩薩が現われたのである。大衆部から大乗仏教が現われたという説もあるが、しかしそのためには、大衆部が大乗出現以前に、在家出家混淆の教団になっていたとしなければならないが、それでは二百五十戒が行なわれるはずはない。しかし大衆部がそのような状態になったことを示す資料はまったく見当らないのである。法顕は西紀四一〇年ごろに中インドのパータリプトラで『摩訶僧祇律』の梵本を写得しているが、この『摩訶僧祇律』の内容は、その骨子においては、他の諸律とまったく同じである。大衆部の僧伽だけが特殊な組織をもっていたとは見がたい。戒律も厳正に行なわれていた。さらに玄奘は『大唐西域記』の中に、大衆部の教団が、西域の安呾羅縛国、北インドの迦湿弥羅国、南インドの馱那羯磔伽国にあったことを記し、さらに大衆部系の説出世部が西域の梵衍那国にあったことを伝えている。[33] しかしこれらの大衆部教団での戒律がとくに乱れており、出家在家混淆であったようなことは何も言っていない。したがって七世紀の大衆部の僧伽は厳正に戒律を守っていたと見ねばならない。

仏塔を拠点にした組織化　大衆部と大乗仏教との関係はこのほかにも、教理の面からも検討しなければならないので、ここでは深入りを避けるが、ともかく初期の菩薩の集団は、部派教団のようなサンガの組織をもたなかったので、「ガナ」と呼ばれたのであろうと考える。上述したごとく、もし出家菩薩が部派の教団で具足戒を受ければ、その部

派の比丘となってしまい。僧伽の一員となるから、僧宝に所属する。したがってかれらは仏宝に属する仏塔に止住することは不可能になるからである。したがって出家菩薩は、部派の比丘以上に厳しい戒律生活をしていたかもしれないが、しかし部派教団の戒壇で具足戒を受けることはなかったのである。仏塔には、信者の施物が布施されるから、その布施に依存すれば、仏塔を生活の拠り所として出家菩薩の教団を組織することができたのである。しかも教法を永続させるためには、世代間の共同生活が必要である。師は弟子に経典を伝授したり、三昧等の実習を教えたり、生活規範を教えたりして、これらをつぎの世代に伝えなければ、教法の永続は期待できない。したがって大乗仏教も教法を伝承するためには、必然的に教団を作らねばならなかったのである。そしてそういう大乗仏教の教団生活を具体的に示す経典も少なくない。『華厳経』の「浄行品」や『郁伽長者経』『十住毘婆沙論』等には、菩薩の修行生活が具体的に述べられている。そしてこの場合、大乗の教団は部派仏教の僧伽と、意味も組織も異なるので「ガナ」と呼ばれたのであろうと考える。

部派の僧伽と菩薩ガナ　大乗の菩薩たちが、部派の比丘僧伽と別の集団を作っていたことは、大乗経典にも反映している。多くの大乗経典には、その冒頭に「聴聞衆」を挙げているが、そのさい「大比丘衆千二百五十人、菩薩五千人」等と、比丘と菩薩とを別々に示している。最初に比丘の列衆を挙げ、つぎに比丘尼衆を挙げる。つぎに菩薩の列衆を挙げる。比丘と比丘尼、さらに菩薩とは、必ず別々に挙げている。比丘衆と比丘尼衆とを別々に挙げるのは、かれらの僧伽が別であったから当然である。仏前で、かれらが混在して坐することはなかった。したがって同じように菩薩衆を別に出すのも、かれらが比丘と異なる生活集団を営んでいたことを反映していると考えるのである。もっとも『大智度論』のごとく、「釈迦文仏には別の菩薩僧なきを以っての故に、声聞僧中に入りて次第して坐す」（大正二五、

三一一下）と述べて、諸仏には、声聞僧と菩薩僧とがあるが、釈迦仏には声聞僧のみがあり、菩薩僧はなかったと言っている。これは『大品般若経』巻一に、菩薩が願を立てるとき、「成仏の暁には無量の声聞を僧となし、説法してかれらに阿羅漢を得しめ、また無量の菩薩を僧となし、説法して彼等に阿惟越致を得しめん」（大正八、二二一上）と説いている箇所を、『大智度論』で註釈しているところである。釈迦仏には声聞僧だけがあって、菩薩僧はなかったということは、阿含経時代には確かにそのとおりである。しかし大乗経典が現われるようになって事情が変ったのである。『大智度論』はこの点を無視して、阿含経の立場に立って註釈を行なっているのである。同じく竜樹の作とされる『十住毘婆沙論』には「後に成仏の時、無量の菩薩僧と及び声聞僧とを清浄具足すること、阿弥陀仏に二種の僧ありて、清浄具足するが如し」（大正二六、六四下）と述べ、阿弥陀仏の二種の僧を例として、菩薩が成仏の暁には声聞僧と菩薩僧との二種の僧を成就すると述べている。

ともかく声聞僧と菩薩ガナとが別個の団体であったことは、大乗経典の作者たちには明瞭に自覚されていたことであった。

菩薩ガナの生活と組織　菩薩ガナは出家菩薩たちによって形成されたであろうが、しかし「菩薩」には「布施を受ける人」という意味はない。むしろ六波羅蜜の実践者としては、布施波羅蜜の実践を積極的に実行する人である。したがって出家菩薩が、他の布施を受ける点に問題がある。声聞乗の「比丘」は「乞う人」の意味であり、原始仏教以来、布施を受ける人として定着していた。これは在家信者が「優婆塞」と呼ばれ、優婆塞が「侍しづく人」の意味であり、僧伽に衣食住薬の四事を供養する人であるのと対応している。部派仏教には、布施を供養する優婆塞と、供養を受ける比丘僧伽との対応が成立していたが、菩薩ガナにはこのような分化はなかったのである。ただし仏陀は、人

天の供養を受ける人であるから、仏陀を象徴する仏塔には布施物が集まったのである。部派教団の中には、「仏塔に供物を捧げても、大きな果報は得られない」と言って、仏塔供養に反対したが、しかしおそらく当時の仏塔には供物が多量に集まったであろう。

仏塔に止住していた菩薩たちは、直接には仏塔に寄進された供物を消費する資格はなかったであろう。しかし菩薩たちは仏塔に所属する者として、教理的には「仏の家に生まれた仏子」となることによって、仏塔の供物を受ける教理的根拠を得ていたと考える。菩薩が「仏子」であることは、大乗経典に広く説かれている。そして菩薩は「如来の胎児」であること、如来の家に生まれることも、大乗経典の重要な教理である。菩薩が仏の家に生まれた仏子であれば、仏物を受ける正当な理由が生ずる。しかし実際問題としては、すべての仏塔に、常に十分な布施物が布施されていたのではないから、出家菩薩も食物の得られないときは、托鉢の生活をなしていたのである。そのことは『華厳経』「浄行品」などに具体的に説かれている。(34)

菩薩ガナは部派仏教の僧伽とは異なる団体であったが、その組織はどのようなものであったか。『十住毘婆沙論』巻一六には、出家菩薩の住する所を「塔寺」と「阿練若」であると言っている。そして「比丘は尽形寿阿練若法を受くと雖も、因縁の事あれば則ち塔寺に入る」(大正二六、一一二上)と述べ、その「因縁の事」として、病人に供給する、病者のために医薬を求む、病者のために看病人を求む、病者のために説法す、余比丘のために説法す、法を聴いて教化す、大徳者を供養恭敬するため、聖衆に供給するため、深経を読誦するため、他に教えて深経を読ましむの「十事」を挙げている。大乗仏教は、首楞厳三昧や般舟三昧等をはじめ、三昧に入って教法を思惟することを重視するために、三昧を修する「阿練若」(āraṇya-āyatana)の修行を重視するのである。それゆえ修行はもっぱら阿練若で行なわれたが、因縁の事があれば塔寺に入るというのである。ここに示す因縁の事によると、塔寺は病気の療養をする所、

経典を学習する所、長老の菩薩に挨拶する、聖衆（仏・菩薩）を供養するところ等の意味がある。阿練若は静寂を旨とするから、経典の読誦などは塔寺で行なったのである。

『十住毘婆沙論』巻一二（大正二六、八七）には、出家菩薩が三昧を修するさいの心得を六十条示しているが、その中に第十二条に「波羅提木叉戒に随う」とあるから、この時代には菩薩ガナは二百五十戒を導入していたことがわかる。つぎに第二四条に「利養を貪らない」ことを挙げ、二六条に「頭陀功徳に住する」ことを挙げ、出家菩薩が頭陀行を修していたことを示す。さらに三二条には「和尚・阿闍梨に恭敬心を生ず」ることをいうから、菩薩ガナにも、和尚や阿闍梨があって、弟子を指導していたことが分かる。三六条には「法を聞き、経巻を口誦されれば、この人に父母の想、善知識の想、大師の想をなせ」と言っている。三九条には「檀越・善知識家を貪らず」と言っているから、出家菩薩には信者があったことがわかる。その他、衣鉢・乞食・利養等についても述べており、これらによって出家菩薩の生活の大体が知られよう。さらに同じくその巻一六「解頭陀品」（大正同、一一一中下）には、菩薩の修行する頭陀行を示しているが、その第一に衣については、居士衣と糞掃衣を用いることをいう。しかし「壊色衣」を著せとあるから、衣を袈裟色に染めて著したのである。頭陀行を行ずる菩薩は比丘となって、尽形寿乞食をなせとも言う。そして常に阿練若に住するのであるが、病気の場合や、法を聴くためには塔寺に入ると述べている。

以上によって出家菩薩の生活の基盤が塔寺と阿練若とであり、乞食を主とし、衣は袈裟衣であり、和尚・阿闍梨等の指導者があり、二百五十戒をも守っていた。これらによってみると、『十住毘婆沙論』時代の出家菩薩の生活は、声聞僧伽の比丘たちの生活と大差がなかったと言ってよいであろう。ただ声聞の僧伽で重要なことは、僧伽の布施物を公平に分配することと、僧伽の会議を羯磨作法で実行することとであるが、これらの点が菩薩ガナに取り入れられていた形跡は見当らない。

経巻信仰とチャイトヤ　以上は塔寺を中心とした出家菩薩の生活を示したのであるが、しかし『般若経』は仏塔信仰に反対しているので、その立場を見ておきたい。『般若経』には、『般若経』の「経巻」を供養すれば、それによって得られる功徳は、仏塔を供養して得られる功徳よりも、比較されないほどに大きいと繰り返し説いている。たとえば『道行般若経』巻二「般若波羅蜜功徳品」には、『般若波羅蜜』は明呪（vidyā）であり、大明呪、無上明呪である。この経を読誦し、受持すれば大功徳がある。『般若波羅蜜』を読誦し受持すれば、四天王に護念され、そのために魔や魔民が近づかない。毒蛇もこの人を避ける。戦場に入っても矢や刀に当らない。あらゆる災難を避けることができる。『般若波羅蜜』を受持・読誦・供養・恭敬し、尊重讃嘆し、好花・香・瓔珞・塗香・焼香・末香・雑香・絵蓋・幢幡をもって供養すれば、無量無辺の福徳を得る。その福徳は、仏舎利を供養し、仏舎利のために七宝の塔を建て、好花・香・瓔珞・塗香……を以って恭敬・供養し、尊重讃嘆する功徳よりも遙かに大きいと説いている（大正八、四三一下―四三二上）。

以上の説は、『道行般若経』にあるのみでなく、『小品般若経』や『放光般若経』『大品般若経』、さらに『金剛般若経』等にも見られるから、般若経を通じて見られる説である。そして最古の般若経である『道行般若経』にすでに見られるから、これは般若経の基本的立場であると見てよい。ここで重要なことは、般若経を呪文（vidyā）であるとなし、その「経巻」に花や香を捧げて、礼拝供養することを奨めていることである。この礼拝の仕方は、仏塔礼拝の仕方とまったく同じである。『道行般若経』や『大品般若経』等の巻末にある「常啼菩薩品」によれば、常啼菩薩は般若経を求めて東方に旅行し、犍陀越国に行くのであるが、その都城の曇無竭菩薩の宮殿において、般若経を見たのである。その宮殿には壮麗な塔（ただし梵本によれば、これはチャイトヤ caitya であり、枝提・廟などと訳す）があり、その中に美しい台があり、その台の上に七宝の函があり、その函の中に紫磨黄金で筆写した『般若波羅蜜』が安置されて

いた。そしてその塔は、美しい花や名香・燃灯・幢幡・華蓋・雑宝等で飾られ、千百の音楽を奏して供養されていたという（大正八、四七三上）。

この記述からも明らかなように般若経の供養とは、般若経の「経巻」を礼拝供養することである。しかもその礼拝の仕方は、仏塔供養の仕方を真似ているのである。そして般若経を安置する場所を「チャイトヤ」と呼び、舎利を安置する「塔」（stūpa）に対比している。しかもそれで、般若経の供養の方が、舎利供養よりも遙かに功徳が大きいと主張しているのである。この「チャイトヤ」は「舎利塔」と似たものであり、舎利塔と同一視される場合もある。経巻を安置し礼拝する場所をチャイトヤと呼ぶことは『法華経』にも見られる。

このように般若経が、舎利供養の仕方を採用しながらも、舎利供養を排して、般若経の経巻供養を主張していることは、般若経が、仏塔信仰の集団とは別の集団で作られ、信奉せられていたことを示すと思われる。何故このようなことが起こったかといえば、『般若波羅蜜』の実践は、一般民衆にはきわめて困難であったためであろう。般若経の説く「六波羅蜜」の修行、とくに般若波羅蜜の修行は厳しい修行であり、一般民衆の実行しうることではない。ゆえに、仏陀に倣って三阿僧祇劫の般若波羅蜜の修行を説くだけでは、一般民衆の救済には役立たなかったであろう。そのために般若教徒は、般若経を「明呪」として受持し、この経巻をチャイトヤに安置し、仏塔礼拝に倣って、香華を捧げ礼拝供養すれば大功徳があると説き、一般民衆を般若経に引き寄せようとしたのであろう。

般若経は教法であるが、しかしこの場合はその経巻を、舎利と同じように礼拝の対象としているのであり、「信仰の仏教」となっている。したがって信仰形態としては、仏塔信仰と同じものになっているのである。信仰の対象が、舎利であるか経巻であるかの違いであるに過ぎない。その意味では、般若経は仏塔信仰と基本的に対立する小乗仏教の側から発展したとは見がたいものである。般若経は「空」の教理を説き、「法は空である」と主張するが、これは

明らかに説一切有部の「法は有自性である」という主張に対立する教理である。空において法観に住して、説一切有部の教理に反対する人びとによって般若経が説かれたと考えられる。しかもそのとき、仏伝文学の六波羅蜜の教理に依存しているから、この点も仏塔信仰と同じ立場である。そしてその六波羅蜜の教理を空観によって深化し、六波羅蜜を綜合して般若波羅蜜の教理を打ち立てたのである。仏伝文学に依存している点も、大乗の立場にあるものである。しかしこの般若経が最初にどこで説かれたかは今となっては決定できないが、しかし空観を重視している点で阿練若における三昧の修行と密接に連関していると思われる。

大乗の菩薩の中に、尽形阿練若法を受持する人びとのあったことはすでに示したが、かれらが、空・無相・無願の「三三昧」を修しているうちに、般若波羅蜜の教理を展開するようになったのではないかと考える。般若経は最初から菩薩仏教の経典であるから、広義の菩薩教団の内部で成立したものであることは間違いない。またそれであるから、般若波羅蜜の実践から「信仰の仏教」に容易に転換しえたのであろう。

5　菩薩教団と碑文の関係

碑文に現われない大乗教団　以上、大乗の「菩薩ガナ」について概観したが、しかし大乗教団は西紀前後ころの碑文には現われないため、クシャーナ時代の大乗の教団は勢力がなく、優勢なる小乗教団の間にあって、地下潜行的な活動をしていたに過ぎないと見る説があるので[35]、この点を検討しておきたい。

大乗仏教が出現した西紀前後のころには、仏塔の建立が盛んであった。そのために仏塔の建立を示す碑文の出土した例が少なくない。しかしそれらの碑文の中には、仏塔を部派教団に奉献したことを示す碑文はあるが、菩薩教団に

奉献したことを示す碑文はない。これらの碑文の中には、「大乗」(Mahāyāna) という言葉は一回も出てこないのである。しかし西紀一世紀にはすでに多くの大乗経典が述作されており、それらの中に「大乗」の語のあったことは、すでに見たごとくである。そして二世紀以後には多数の訳経僧がインドより中国に到来しているが、それらの訳経僧の大部分は大乗経典の翻訳者であった。したがってこの時代にインドに大乗仏教が盛んでなかったはずはないのである。しかし碑文に「大乗」の名が出てこないのは、初期だけではなく、その後も長くそうなのである。ただしグプタ王朝時代に「大乗の不退比丘僧伽」(静谷碑銘、続編Ⅰ66、西紀五〇八―九) とか、パーラ王朝時代に「菩薩ガナ」(静谷碑銘、続編Ⅱ81、西紀八六〇年ごろ) などの呼称が見られるが、これは珍しい例である。

静谷正雄氏は、グプタ期の碑文にしばしば現われる「釈迦比丘」(śākya-bhikṣu) というのが、大乗の比丘を示しているのではないかと推定しておられる。[36] この指摘は妥当であると思うが、しかしこの「釈迦比丘」の呼称もこの時代に見られるのみである。

このように大乗の教団のことは、碑文には初期のみでなく、前後を通じて資料が少ないのである。しかし碑文にないから大乗教団は存在しなかったと結論するのは行きすぎであると思う。五世紀にインドを旅行した法顕の『仏国記』や、七世紀にインドを旅行した玄奘の『大唐西域記』には、インドに多くの大乗の僧伽藍があったことを言っているからである。たとえば『大唐西域記』によると、西域ならびにインドの仏教分布について、小乗を学ぶ所が六十箇所、大乗を学ぶ所が二十四箇所、大小兼学の所が十五箇所あるといっている。ただし一箇所といっても、伽藍数十、僧徒百余人の小さな所から、伽藍数百、僧徒万余人という大きな所まで、その大小はまちまちであるから、場所の数だけではその実勢力は分からないが、ともかくかなり多くの大乗の僧伽藍があったことは明らかである。法顕の『仏国記』でも事情は同じである。[37] このように大乗の僧伽藍があれば、大乗の教団があったと考えねばならないが、しか

し碑文に現われる点はきわめて少ない。その理由は何故であるかというに、これには二つの理由が考えられる。

仏塔＝仏宝の所有権　第一には、菩薩ガナは仏塔や仏塔の土地等の所有者にはなりえなかったのではないかという点である。上述のごとく、仏塔は仏陀に捧げられたものであり、仏宝に所属するわけである。仏陀に捧げられたものを、菩薩ガナの所有に帰属させることは、教理上は困難である。この点は、四方僧伽と事情が異なる。四方僧伽は財物の受納者となることが、釈迦の時代から仏陀によって承認せられていた。四方僧に土地や建物を布施することは、原始仏教時代から行なわれており、その作法も確定していた。四方僧物になるもの、現前僧物になるもの、比丘個人の所有に帰するもの等の区別も、律蔵で明確に規定されている。ゆえに部派教団はこの律の規定に従って財物を受納していたのであり、そしてまた信者もこの規定に従って、土地や建物を僧伽に寄進した。もちろん仏塔は原始仏教時代にはなかったが、しかし四方僧物を受納する仕方に従って、仏塔も僧伽で受納することになったのである。そのために仏塔の処理についても、律蔵に説明がある。

しかし菩薩たちは仏塔の寄宿者であって、仏塔の所有者ではなかった。菩薩は仏子であり、仏の家に生まれた者であるが、しかしそれだけでは、仏に捧げられた仏塔の所有者になることはできなかったであろう。北インドのカローシュティー碑文を調べると、仏塔を建立したことを示す碑文のうち、仏塔を部派教団に布施したことを示す碑文は全体の二割程度である。他の八割ほどの碑文は、仏塔の建立を示しているが、それが誰の所有に帰したかを明示していない[38]。この場合重要なことは、部派教団に布施された仏塔は、必ずその部派の所有に帰したことが明示されていることである。財物の所有に関しては、律蔵に厳しい規則がある。自己の僧伽の所有でない物を、知事比丘が誤解して僧伽のために消費してしまえば、その知事比丘は他の物を盗んだことになり、波羅夷罪に陥る危険があるからである。

たとえば僧地の木に熟した果実は僧用に供してよいが、しかし仏地の木に熟した果実は、僧伽が消費することは許されないのである。このような事情があるために、部派教団に布施された仏塔は、その部派に帰属したことが明示されるのである。これを逆に言えば、このような明示のない仏塔の建立は、部派教団に所属していなかったことを示すものであり、それらの仏塔の中には、菩薩ガナが止住していたものもあったと見てよいわけである。そのように見なければ、碑文に菩薩教団が現われない理由を、合理的に解釈することは不可能だからである。

このことは、菩薩教団が仏塔とは無関係に居住していたと想定した場合でも起こる問題である。教団が居住するには、土地と建物が必要である。それらは信者の布施によるわけであるから、信者が土地と建物の所有権を放棄し、菩薩教団あるいは個人の菩薩がその土地と建物の所有権を得たことになるからである。しかしそのようなことを示す碑文も見当らないのであるから、菩薩ガナは仏陀に奉献された塔に止住していたと考えるのが自然である。

「法人格」のない大乗教団　第二に碑文に菩薩ガナが現われないのは、菩薩ガナが四方僧伽のごとき宗教法人としての「法人格」をもっていなかったためではないかと思う。「法人格」とは現代の用語であり適切ではないが、ともかく宗教団体としての規則をもたなかったのではなかろうか。菩薩仏教は在家者の仏教運動から発展したから、菩薩ガナは最初は在家菩薩と出家菩薩の両方を含んでいたわけである。しかして在家は布施をなす者であり、出家は布施を受ける者である。しかし同じガナの内に両者が含まれているとすれば、財物は在家と出家の共有になるから、その中で財物が在家から出家へ移動するということも起こりえないわけである。ともかく在家と出家の両方を含む教団は、両方に妥当する規則をもたねばならないから、教団規則が曖昧となり、教団の独立性が不明確となったであろう。在家と出家共同の教団では、教団の紐帯も弱かったであろう。

そのために大乗経典では、戒は重要視され、種々に説かれているが、律の説明は見当らない。戒は個人が守るものである。個人の修行の規範である。これにたいして律は団体の規範である。もし菩薩ガナが秩序ある団体であれば、その団体の秩序を示すものが律である。すなわち律は教団組織である。もし菩薩ガナが最初から、出家菩薩だけで組織されておれば、独立した団体規則ができたであろうが、在家出家の共同体であったために、その衣食住を一義的に規定する規則が成立しなかったのである。『十住毘婆沙論』でも『華厳経』「浄行品」でも、あるいは『郁伽長者経』でも、在家菩薩の生活規範と、出家菩薩の生活規範とを別々に出している。このような事情があったから、菩薩ガナの律は作られなかったのであり、菩薩ガナがまとまった一つの宗教的独立の人格として、社会にたいして活動するものとならなかったのであろうと考える。すなわち菩薩ガナは菩薩戒を紐帯として成立した宗教団体であり、仏宝に包摂され、仏陀にたいする信仰で結ばれ、各人がそれぞれ自己に適する修行規範を受持していたのであろうと考える。

以上のような理由で、菩薩ガナは対社会的に一つの独立した団体ではなかったのであろうと考える。しかしこのことは菩薩ガナが宗教的に活動しなかったという意味ではない。

三　大乗の教理の特色

大乗仏教の教理としては、本講座で企画した般若思想・華厳思想・法華思想・浄土思想・如来蔵思想・中観思想・唯識思想・仏教論理学等が特色ある中心教理である。これらの教理に関しては、本講座の各巻で詳説されるので、ここでは教理の相互関係について簡単に概観することにしたい。

菩薩仏教　大乗仏教の根本思想は「菩薩仏教」であることである。すなわち成仏を目的とする仏教である。この点から、菩薩の本質は何かという問題と、成仏のためにはいかなる修行が必要であるかという問題、これは難行道と易行道の問題となるが、さらに前者からは菩薩の修行の階位の問題があり、後者からは衆生を救済する仏陀の威力の問題、すなわち仏陀観・仏身論の問題が起こってくる。これらの問題に関連して、三昧の問題、空の思想、唯心・唯識の思想、大乗戒の問題等がある。

仏性　第一の菩薩とは何かという問題は、菩薩は仏陀の候補者であるから、仏陀と自己とが同質であることを認めなければ成立しない。この問題は、大乗仏教では自性清浄心・如来蔵・悉有仏性等の教理に発展している。すでに支婁迦讖の訳した『遺日摩尼宝経』に「曠野や山には蓮華を生ぜず、陂水汚泥の中に蓮華を生ずる如く、泥洹の中には菩薩を生ぜず、愛欲の中に菩薩法を生ず」（大正一二、一九一中）と述べ、煩悩の中にすでに菩薩を菩薩たらしめる法が存在すると述べている。これは『維摩経』では「如来種」と呼ばれているが、「仏種」と呼ぶ経典もあり、さらに「仏子」や「如来の家に生まれる」という思想も、これと同質の理念である。「仏性」という用語の成立はおくれるとしても、これと同じ考えが早くから大乗経典の底流にあったのである。これが大乗でもっとも重要な思想である。

一乗の思想　『法華経』に説く「一乗」の思想も、これと同系統の思想である。大乗教徒はすべて菩薩の自覚をもつべきであるから、菩薩を教化する教えのみがあればよいというのが「一乗」の思想である。この「一乗」は『法華経』で主張されるのみでなく、『般若経』や『華厳経』『宝積経』等をはじめ、多くの大乗経典に見られるのである。しかし大乗は広い教えであるから、菩薩のみならず、声聞や縁覚の立場を固執する人びとをも救うべきだという考え

が、一方には起こったであろう。もし大乗仏教が、菩薩以外の人を救うことができないとしたら、それは真の大乗とは言えないであろうという反省が起こったであろう。ここに「三乗」を認める教理も起こったわけである。

一乗の思想は、原始仏教に説かれた「四姓平等」の思想と通ずるものがある。さらに原始仏教の僧伽では、僧伽の成員がすべて平等であることが、『律蔵』によって厳しく規定されていた。そのために比丘になる人は、出家のときに家柄や生れなど、あらゆる社会的属性を捨てなければならなかったのである。このような人格の平等観が大乗の菩薩の観念に受けつがれたと考えられる。

難行道と易行道　つぎに成仏のための修行の問題は、難行道の仏教と易行道の仏教との二つの仏教となった。第一の難行道の仏教は自力門の仏教であり、これは六波羅蜜の修行を説く仏教である。六波羅蜜の修行は、多くの大乗経典に種々な形式で説かれている。それらの中から「戒波羅蜜」の説明の部分を集めれば、大乗戒・菩薩戒の教理を明らかにすることができるのである。

六波羅蜜の修行に関連して、菩薩は成仏の修行のために「願を立てる」ことが重視されている。成仏のためには、菩薩は三阿僧祇劫の長遠の修行を必要とするのであるが、その間にあらゆる自利利他の行を完成しなければならない。かりそめの決心ではこの行は達成されない。そのために菩提心を発した菩薩は、いかなる困難にも退転しない堅固な決意を起こすべきである。これは「弘誓の鎧をきる」[39]と表現されている。この決意を具体的に示すのが「願」である。自利と利他のためにすべての菩薩がおこす願は、のちには「四弘誓願」として具体化されている。これは、菩薩の「総願」である。この外に菩薩の別願として、阿弥陀仏の四十八願、普賢菩薩の十大願、薬師如来の十二願、阿閦仏の十八願などが有名である。

空と中観思想　六波羅蜜の修行は、多くの経典では六波羅蜜として説かれているが、しかし『般若経』では般若波羅蜜に綜合されている。これは『般若経』で「空」の思想が自覚されたためである。「般若」とは「智慧」の意味であるが、この空の智慧によって六波羅蜜を実行すると、すべては無執著の行となり、五波羅蜜は般若波羅蜜に吸収されるのである。この空の思想は、原始仏教の「諸行無常」や「諸法無我」の考えを受けついだ思想である。「無常・苦・空・無我」は部派仏教でも説かれており、空の思想は『阿含経』やアビダルマ仏教にもあるが、しかしこの空の思想をさらに深化して、すべて存在するものの本性は空であるとして、法の空・法の無自性を明らかにしたのは『般若経』である。法を無自性と見る智が主体的には「空智」となるのである。この空に基礎づけられて、菩薩の三阿僧祇劫の修行も修行としての意味をもち得たのである。もし三阿僧祇劫の修行を実体的につかむならば、この修行は日常的な修行としての意味をもたなくなるであろう。空にもとづかなければ、迷いから悟りに転換することも不可能になる。

この空の思想を体系化し、縁起や中道・二諦等を空の立場で組織したのは竜樹である。そしてこの系統が中観派として発展するのである。

菩薩の階位　なお菩薩の成仏の修行には、菩薩はいかなる順序で修行の段階を昇っていくかという問題がある。これは菩薩の修行の階位の問題となっている。『般若経』には「四種菩薩」の階位があり、さらに「十住」の階位[40]、「共の十地」の階位等が説かれている。『華厳経』には、十住・十行・十廻向・十地の階位が説かれていることは有名である。そしてその段階で、いかなる修行をするかが、詳しく考察されている。これらは仏伝文学の「十地」の階位説を受けついだものである。

信の仏教　つぎに成仏の行としての「易行道」の仏教は、仏陀の救済を願う仏教であり、信仰の仏教となっている。これは仏塔信仰から発展したと考えてよい。仏塔信仰は「現在する仏陀」を要請する。祈願者に「応答する仏陀」を必要とするからである。ここから衆生を救済する威力をそなえた仏陀が説かれるようになる。すでに般若経にも超絶的な威力をそなえた仏陀が示されている。『大品般若経』では、般若経の教主を「爾の時、世尊は師子座に在りて坐し、三千大千国土中において、其の徳とくに尊し。光明・色像は威徳巍巍として遍ねく十方如恒河沙等の諸仏の国土を照す。譬えば須弥山王の光色殊特にして、衆山の能く及ぶものなきが如し」（大正八、二一七下）と述べている。仏の光明・色像は十方の無量無辺の国土に行きわたると言っている。『大智度論』はこの仏陀を説明して、ここに法性身と父母生身との二つの仏身を認めている。法性身の仏陀は世界に遍満する仏陀である。

仏陀の衆生救済は「信仰の仏教」となるが、この点で代表となるのは阿弥陀仏の教理である。阿弥陀仏は光明無量、寿命無量の仏陀であり、慈悲と方便とを兼ね備えた仏陀である。大乗仏教の慈悲を代表する仏陀であるために、大部分の大乗経典に紹介されている。ただし、般若経系統の経典には現われない。阿弥陀仏の教理を専ら説くのは『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』等であるが、これらの経典では、阿弥陀仏が衆生を救済するための「救済の論理」が明され、いかにして救われるかという理由づけが行なわれている。すなわち阿弥陀仏が菩薩のときに立てた「本願」の中に、衆生救済を誓っていることと、この本願を達成するために兆載永劫の修行をしたこと、その結果として西方に極楽国土を建立した。そしてここに衆生を迎えとって救済するのである。ここには仏陀の「決意」が本願という形で、救済の根拠となっている。すべて世界は人間の決意によって動かされていくものである。それと同じく仏陀の決意が救済の根源となるのである。衆生の側から言えば、理想世界である極楽に往生することが救済につながるのである。しかし往生は死後のことであるから、救われることは信仰によって維持されることになる。そのために易行道の

仏教は「信」の仏教となっている。これは「信」によって解脱する道のあることを示すものである。さきの難行道は「智慧」によって解脱する道を示すのであるが、この慧解脱のほかに信解脱がある。このことはすでに原始仏教でも指摘されている。[41] 信を深め、信の力を強めることによって、心は自在をうることができる。これが「信解脱」である。しかも信は「心澄浄」といわれ、心を浄化する力をもつものである。「仏法の大海は信を能入となし、智を能度となす」（大正二五、六三上）と言われるように、信を深めれば、それが自然に智に変っていくのである。仏教の信は、盲目的非合理的な信ではなく、智慧につながり、智慧に転化する信である。ここに、信に立脚する仏教が成立するのである。

「信の仏教」は阿弥陀仏の教理で代表されるが、そのほか、阿閦仏の浄土や、弥勒下生の信仰などがある。さらに『法華経』や『般若経』の経巻受持の行法も信の仏教の一種である。とくに『法華経』「方便品」には、衆生が仏塔信仰等によって成仏することを説き、さらに「寿量品」には久遠実成の仏陀の神通力による衆生救済を説いている。これらはそういう仏の力を信ずるところに成立する仏教である。

さらに「如来蔵」の仏教も、信の仏教の性格をもっている。その理由は、自己に如来蔵のあることは、凡夫には洞察できないからである。ゆえに凡夫は、自己に如来蔵があることを信じて、その信に立脚して修行をするのである。『勝鬘経』には「自性清浄心は了知すべきこと難し。彼の心、煩悩のために染せられるもまた了知し難し。この二法は、汝と及び大法を成就せる菩薩摩訶薩のみすなわち能く聴受す。諸余の声聞はただ仏語を信ず」（大正一二、二二三下）と述べている。『大乗起信論』の「信」も同趣旨の信である。

仏陀の救済力　信の仏教においては、仏陀の救済力が問題になる。仏陀が衆生を救済する力がなければ、信の仏教

は成立しない。すでに『般若経』にも、超絶的な威力をもつ仏陀が示されていることは一言したが、阿弥陀仏が菩薩のときに兆載永劫の修行をしたこと、その結果、光明無量・寿命無量の仏となったことも、このことが救済仏のそなえる資格であると考えられたためである。『法華経』「寿量品」にも、久遠の仏陀は「成仏已来甚大久遠にして、寿命無量阿僧祇劫、常住不滅なり」（大正九、四二下）と述べ、そしてこれは仏陀の「秘密神通力」によると説いている。

仏陀が超人的な力をそなえていることは、原始仏教時代からすでに言われていた。仏陀は身体的には、常人にない三十二相八十種好をそなえ、精神的には十八不共法をそなえていたことは、『阿含経』以来言われている。そのほかにも、仏陀は四神足をよく修習しているので、欲すれば一劫でもこの世に住することができると説かれている。ここでいう「四神足」とは、神通の一種である。さらに仏陀が成道後間もないころ、ウルヴェーラ迦葉と神通を競って、かれを信服せしめたことや、仏陀が舎衛城で六師外道と神通を競って、大神変を現じたこと等は『律蔵』に説かれている。そしてこれらは、仏伝図の彫刻の題材にもよく用いられている。このように仏陀が神通力に卓越していたことは、原始仏教以来しだいに強調されて、大乗仏教に受けつがれたのである。大乗経典を仔細に見るならば、それぞれの経典に特色のある仏陀像が示されているが、もっとも雄大な仏陀を示すのは、『華厳経』の「毘盧舎那仏」である。これは「光明の仏陀」であり、世界に遍満する仏陀である。

そして諸大乗経典の仏陀観を組織的に説明しているものは、『大品般若経』を註釈した『大智度論』や瑜伽行派の『摂大乗論』『大乗荘厳経論』等であり、経典としては『金光明経』や『楞伽経』等がある。『宝性論』や『法華論』『大乗起信論』等にも、特色のある仏身論が見られる。このように仏陀の本質に関する考察を深め、超絶的な仏陀観を展開したところに、大乗仏教の特色がある。仏身論が発達するとともに、それに接続する菩薩論も発達し、雄大な菩薩論が展開している。初期の大乗経典の一である『首楞厳三昧経』に、すでに進歩した菩薩観が示されている。す

なわち文殊菩薩は永遠の過去にすでに菩薩の行を完成したが、しかしなおもこの世にとどまり、生を繰り返して衆生の救済を続けているという。『放鉢経』によれば、釈迦も永遠の過去にかつて小児であったとき、文殊に導かれて仏道に入ったといわれる。そして「文殊は仏道中の父母である」と説いている（大正一五、四五一上）。すなわち仏伝文学の成仏のための菩薩行から、衆生救済のための菩薩行へ転化した菩薩観が示されている。そして菩薩でありながら、仏の八相成道を示現して、自在に衆生を教化するという。

唯識思想　大乗仏教には、中観思想と並んで唯識思想が重要であるが、唯識思想は唯心論から発展したと見てよい。『華厳経』には、悟った仏陀の心の世界が示されているために、そこに示されるものはすべて仏陀の現われであり、絶対の世界である。そのために「一毛孔の中に無量の仏刹が曠然として安住す」等と説き、空間的には一微塵に全世界が集中しており、時間的には一刹那に永劫の時間が含まれる等と説いている。これは、仏の悟った心を規準として説くから、このようなことが言いうるのである。そのために「心・仏及び衆生の是の三は無差別なり」と説き、また「心は工（たくみ）なる画師の如し、種々の五陰を画く」（大正九、四六五下）ともいい、また「三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり」（大正九、五五八下）とも説いている。さらに唯心論は、三昧の実習とも関係がある。たとえば『般舟三昧経』（大正一三、八九九中）には、観仏三昧を修して、仏陀が現前に現われたのを解釈して、「仏は従来する所なく、我れまた所至なし。……心、仏と作り、心自ら見る。心これ仏の心なり。仏の心これ我が身なり……」等と述べ、三昧において観ぜられたものは、心の現わし出したものであるという理解を示している。かかる考え方から『解深密経』の「識の所縁は唯識の所現である」（大正一六、六九八中）という唯識の主張に発展したと考えてよい。唯識説が「瑜伽行派」によって組織された点にも、唯識説と三昧の実習とのつながりが示されている。

ただし『解深密経』や『瑜伽論』その他の唯識の論書で、唯識の教理が成立する過程においては、瑜伽行の実習における「心理の分析」とともに阿頼耶識の理論が形成されたが、その間、説一切有部の教理や経量部の教理等が取りこまれている。しかし唯識の教理の根底には「空」の思想が見られるし、さらに竺法護が太康五年（二八四）に訳したという『修行道地経』七巻には、この経の原語が「偸迦遮羅復弥経」（Yogācarabhūmi-sūtra）であることが言われているから、「瑜伽道地」の原語の成立も古い。ただし『修行道地経』は大乗の経典ではあるが、阿頼耶識の教理は見当らない。ともかく空観に立脚して瑜伽行の実践をなす人びとが、小乗仏教の教理を導入して組織したものが唯識の教理であると考えてよかろう。部派仏教の教理の影響をもっとも強く受けたのは、唯識の教理である。唯識仏教は学派としては瑜伽行派として発展するが、この学派の中で仏教論理学が研究され、大成された。

四　部派仏教との関係

前節に唯識仏教が有部や経量部の教理を多く採用していることを述べたが、このほかにも部派の教理が大乗に採用されている点は少なくない。そのために大乗仏教と部派仏教とはいかなる関係にあるかを簡単に見ておきたい。

大衆部の菩薩観　これまでの学界では、大乗仏教は大衆部から発展したと考えられていた。しかし大衆部から大乗が起こったという証拠は見当らない。大乗は菩薩の仏教であり、みずから菩薩の自覚に立って、成仏のために修行する仏教である。大衆部は進歩した菩薩観をもっていたが、しかしそこで考えられている菩薩は仏陀の前生としての菩

薩である。みずから菩薩の自覚をもって修行する仏教が、大衆部にあったという証跡は見当らない。『異部宗輪論』によれば、大衆部・一説部・説出世部・雞胤部の本宗同義には、非常に進歩した仏陀観や菩薩観が述べられている。その点では、大衆部は大乗に近いわけである。法身や法性身の仏陀観や願生身の菩薩観が説かれているのである。ただこれを大衆部の本宗同義であるとすると、大衆部の枝末分裂が起こる前にできた説のごとく考えられる。もしそうであると、それは仏滅百年から間もないころにすでにあったことになろうが、それは少し早すぎるようである。

南伝の『論事』によると、大衆部に「二一・六、仏は一切方に住す」という説があり、安達派の説に「二・一〇、諸仏の語は出世間なり」「一八・四、仏世尊の大小便は異香勝る」等の説があり、菩薩論に関しては、安達派に「二三・三、菩薩は自在の欲望にて作した因によって苦界に行く」等の説がある。安達派は南インドに存在したから、この点ではパーリの『論事』のほうが記述が正確であろう。しかし『大毘婆沙論』でも、大衆部系に進歩した仏陀観のあったことを言うから、大衆部系の仏陀観・菩薩観が進歩していたことは確かであろう。しかし仏・菩薩を超絶的に見るだけでは、菩薩仏教にはならない。むしろ仏陀と自己との距離を拡大することになり、自己が菩薩の自覚をもつことを困難にするであろう。大乗の場合は浄土を建立して、そこに衆生を迎え取って成仏せしめるという方便があるが、大衆部にはかかる方便は見当らない。菩薩の修行は「菩薩乗」と呼ばれるが、小乗仏教には「菩薩乗」は存在しなかったのである。(42)

『増一阿含』の問題点　大乗と大衆部との関係では、漢訳『増一阿含』が大衆部のものであり、これに大乗的な思想があるために、大乗と大衆部との親近性が主張せられる。しかし漢訳『増一阿含』を虚心に見るならば、これは大乗教徒の伝持した経典である。その巻一に「大乗に発趣し、意甚だ広し、……便ち如来蔵を総持となす。……方等大

乗の義は玄邃にして、及び諸の契経を雑蔵となす」（大正二、五五〇中下）等と述べているが、ここの「如来蔵」を大乗の如来蔵の教理と見るならば、これを大衆部の教理となすことはできないであろう。ここには「大乗の義は玄邃」と言っており、同じく巻十にも、「大乗の行を求む」（大正二、五九五中）と説き、巻十八には「如来に四不可思議事ありて、小乗の能く知る所に非らず」（大正二、六四〇上）等と述べており、これらは明らかに大乗の立場からの言辞である。この経の「序品」によると、大迦葉が阿難とともに三蔵を結集せんとしたとき、弥勒が兜率天から来集し、集まる菩薩も数億であったという（大正二、五四九中）。これなども大乗的な発想である。しかも『増一阿含』には、大衆部系の『摩訶僧祇律』と教相において、種々の相違がある[43]。したがって現存の漢訳『増一阿含』は大乗教徒の伝持した阿含経である。しかも内容には、弥勒菩薩に関係する経典が多いだけでなく、過去七仏の経典も多く、そのほか、灯光如来をはじめ、奇光如来・迦葉如来・宝蔵如来等をはじめ、多くの仏について述べている。そして提婆が命終のとき「南無」と一声唱えたため、将来、辟支仏になるという記別が与えられたことを述べる経典もある[44]。種々な点から見て、漢訳『増一阿含』は大乗教徒に渡ってから、若干の増広改変がなされていると思われる。そのために、この経典がそれ以前にどの部派の所伝であったかを決定することは不可能である。しかも積極的に大衆部の所伝であることを示す証跡はない。むしろ反対の資料が見られるのである。

以上のごとく、漢訳『増一阿含』から、大衆部と大乗とのつながりを主張することは不可能である。

大衆部の十地　つぎは『大事』(Mahāvastu) に「十地」が説かれている点から、大衆部と大乗との親近性が主張される。たしかに『大事』の十地は、『華厳経』の「十地」説に関係があろうが、しかし『華厳経』の説と比較すると、『大事』の十地は、『華厳経』の「十住」説と共通点がある。『華厳経』の「十地」はこれを批判して出来たものであ

ると見られるのである。[45] しかもこの十地は、『大事』だけに説かれるのではなく、他の仏伝文学にも言うところである。たとえば『修行本起経』には「諸仏に承事し、徳を積むこと無限にして、劫を累ねて勤苦し、十地の行を通じて、一生補処にあり」（大正三、四六三上）と説き、釈迦菩薩が十地の行を修して、一生補処に至っていたことをいう。『太子瑞応本起経』にも「道徳を修し、仏意を学び、十地の行を通じて、一生補処に在り」（大正三、四七三中）と説く。『過去現在因果経』にも「爾の時、善慧菩薩は功行満足し、位は十地に登り、一生補処に在り。一切種智に近づく」（大正三、六二三上）と言う。

これらの仏伝では、釈迦菩薩が三阿僧祇劫の修行を行なって、十地の位を登りつめ、一生補処に達しており、次生には必ず成仏することが認識せられているのである。しかしこれらの仏伝には、十地の一々の名称は出ていない。出てはいないが、おそらくそれらの名称は、仏伝作者には自明なものであったであろう。したがって「十地」は、『大事』だけが説いているものではない。おそらく仏伝文学全体の共通の財産であったであろうと考える。それが大乗仏教に採り入れられたのであろうと考える。

以上の十地は「不共の十地」であって、菩薩の独自の十地である。しかし大乗仏教の十地には、もう一つ「三乗共の十地」がある。これは主として『般若経』に説かれるが、この十地の先駆思想は『大毘婆沙論』や『毘尼母経』等に見られるのである。ただし『婆沙論』や『毘尼母経』は『般若経』より成立が後であるかも知れない。しかしおそらくそれらの部派で研究せられていた地の思想が、『般若経』に受けつがれて、共の十地説に組織されたのであろうと考える。[46]

十二部経の問題　したがって大乗仏教の「地」の思想は、『大事』だけでなく、もっと広い方面からその資料を得

ているのである。すなわち教理の面では、大乗経典は部派仏教の教理をかなり多く採り入れているのである。ただそれがどの部派の教理かという点は、部派仏教の論書が多く残っていないので、決定することが困難である。大乗経典には「十二部経」が枚挙されていることが多いが、説一切有部の論書や、法蔵部の『四分律』、化地部の『五分律』などにも十二部経が枚挙されている。これらにおいて、十二部経の内容は同じであるが、しかし十二部経の枚挙の順序が異なる。これらの順序に著目して、大乗経典に現われる十二部経の順序を整理してみると、化地部と合致するもの、法蔵部と合致するもの、有部と合致するもの等に分かれる。しかし概して言えば有部と合致するものが多い。同時に化地部と合致するものが多いことも注目してよい。[47] ちなみに大衆部の『摩訶僧祇律』は「九分教」を説いており、大乗経典とは合致しない。パーリ上座部の阿含経も九分教を説き、両者の順序は合致するが、大乗経典で九分教を説くのは大乗の『涅槃経』と『法華経』であるが、両者ともにこれを小乗仏教の代名詞として挙げるのであり、否定している。[48] ただし『十住毘婆沙論』も「九分教」を説いている。[49] しかしその内容が、パーリ等と少しく異なる。なお『十住毘婆沙論』は、犢子部の主張したという「五法蔵」説を採用しており、部派との関係では注目すべき論書である。[50]

まとめ 以上のごとく、教理の上から部派仏教との関係を見ても、大衆部との密接な関係は見出しえず、むしろ反対の結果が得られるのである。そして諸多の大乗経典から、『大智度論』さらに唯識仏教の諸論書をも考慮に入れるならば、大乗仏教が教理的にもっとも密接なのは説一切有部であると言わざるをえない。しかしそれだから大乗仏教が有部から現われたと主張する人はないであろう。大乗経典が北インドで多く述作されたことを考えるなら、大乗が多く有部の教理を採用したのは当然とも言いうるのである。同時に有部の教理は、大乗の論書では破斥の対象として取り上げられている場合も多いのであり、その点も見逃すことはできない。ともかく部派仏教との関係で大乗の起源

を突きとめることは不可能である。

(1) 塚本善隆『中国仏教通史』第一巻、六一頁以下参照。
(2) 『出三蔵記集』巻二、大正五五、六上中。平川彰『初期大乗仏教の研究』七二頁以下参照。
(3) 拙著『初期大乗仏教の研究』七九頁参照。
(4) 拙著、前引書八五頁以下参照。
(5) 拙著、前引書一一八頁参照。
(6) 拙著、前引書一一六頁参照。
(7) 拙著、前引書一二〇頁。
(8) 拙著、前引書一二二―一二三頁参照。
(9) Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London, 1932, pp. 4-9. 拙著『初期大乗仏教の研究』一七六・一八一頁以下参照。
(10) 干潟竜祥『改訂増補、本生経類の思想史的研究』五七頁。
(11) シュミットハウゼンが、このような般若経の古い定型句を研究している。L. Schmithausen, *Textgeschichtliche Beobachtungen zum I.Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Berkeley Buddhist Studies Series, 1977, pp. 34-80).
(12) たとえば『道行般若経』巻二・六、大正八、四三二下・四五八中。『小品般若経』巻二・七、大正八、五四一中・五六八下。『大明度経』巻二・四、大正八、四八三中・四九七中。『摩訶般若鈔経』巻二、大正八、五一三中。*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, P.L.Vaidya ed., pp. 24, 182. 「燃灯授記」は『大品般若経』や『金剛般若経』にも説かれ、般若経では重要な教理である。拙著『初期大乗仏教の研究』一六〇頁以下参照。
(13) 拙論「菩薩蔵経と宝積経」(『宗教研究』二〇九号、一九七一年一二月、一六頁) 参照。
(14) 拙著『初期大乗仏教の研究』一三六頁以下。拙論「説一切有部と菩薩論」(『三蔵』一〇一―一〇三、一九七五年八月、九月) 参照。
(15) 拙著、前引書一四五頁参照。

(16) 拙著『初期大乗仏教の研究』一七二頁。
(17) 干潟竜祥『改訂増補、本生経類の思想史的研究』五九―六一頁。
(18) 拙著『初期大乗仏教の研究』六六九頁。
(19) 静谷正雄『インド仏教碑銘目録』一七八八。干潟竜祥『改訂増補、本生経類の思想史的研究』五九頁。
(20) 高田修『仏像の起源』四〇一頁。
(21) 高田修、前引書三〇九頁。
(22) 高田修、前掲書四〇〇・四〇七頁参照。
(23) 拙著『初期大乗仏教の研究』六三五頁以下。
(24) 拙著『原始仏教の研究』四五七頁。
(25) 拙著『初期大乗仏教の研究』四二二頁以下参照。
(26) 拙論「大乗仏教の興起と文殊菩薩」(『印仏研』一八―二、一三九頁以下)。
(27) 拙著『初期大乗仏教の研究』四五〇頁以下参照。
(28) 拙著、前引書四七四頁。
(29) 拙著、前引書四六八頁。
(30) 拙著、前引書四四八頁。
(31) 拙著、前引書七九八頁参照。
(32) 拙著『原始仏教の研究』第三章「僧伽の二重構造」二九三頁以下参照。
(33) 拙著『初期大乗仏教の研究』七一四頁。
(34) 拙著、前引書五〇六頁参照。
(35) 高田修『仏像の起源』二七四頁参照。
(36) 静谷正雄「インド仏教銘文に見出される Śākyabhikṣu (釈種比丘) なるタイトルについて」(『印仏研』一―二、一〇四頁)。
(37) 拙著、『初期大乗仏教の研究』六九九頁以下参照。
(38) 拙著、前引書六六四頁以下参照。

(39) 拙著、前引書二二三頁以下参照。
(40) 拙著、前引書二九四頁以下参照。
(41) 拙論「信解脱より心解脱への展開」(『日本仏教学会年報』三一号)参照。
(42) 拙論「開三顕一の背景とその形成」(中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』一七一頁)。
(43) 拙著『初期大乗仏教の研究』三四頁以下参照。
(44) 拙著、前引書四六頁。
(45) 拙著、前引書二九六頁参照。
(46) 拙著、前引書三九九頁。
(47) 拙著、前引書七四六頁。
(48) 拙著、前引書七二七頁。
(49) 拙著、前引書七四二頁。
(50) 前註に同じ。

Ⅱ 大乗経典発達史

高崎　直道

一　大乗経典とは何か

大乗仏教は教団史的に見るといまだにその実体がよく知られていない。しかし、厖大な大乗経典群の存在から見れば、紛う方なき歴史上の実在である。われわれが大乗仏教の成立について語るときも、そのほとんどの資料を大乗経典自体から得ているのであって、極言すれば、大乗経典がすなわち大乗仏教なのである。ことにこれはその初期についてあてはまる。したがって、ここに大乗経典の発達史を叙述することは、大乗仏教形成史と重複する点が多いことと思われる。しかし、後者は本講座全体の課題であり、ことに本巻の他の諸稿で種々の角度から検討されることでもあるので、本稿ではつとめて純経典史的記述に限りたい。大乗経典の成立、発達を論ずるに先立って、まずその実体を確かめることから論述をすすめよう。

大蔵経　『大正新脩大蔵経』は漢訳ならびに漢文で著わされた仏典に関する最大の集成であるが、その全百巻のうち最初の三十二巻が印度撰述部で、これが本来の〈大蔵経〉である。その構成は阿含・本縁・般若・法華・華厳・宝積・涅槃・大集・経集・密教・律・釈経論・毘曇・中観・瑜伽・論集の十六部に分かれるが、このうち、密教部までが〈経〉で、〈律〉と、釈教論以下の〈論〉と併せて〈三蔵〉を形成する。経蔵の部分けは（論蔵も同様）元は小乗経・大乗経とあっただけで、上記の細別は『大正新脩大蔵経』の新案であるが、その般若部以下が大乗経に相当する。すなわち、今問題とする大乗経典とは般若部ないし密教部（第五―二一巻）の一七巻分一、二〇一経をさす。（細部にわ

たっては若干の出入りが小乗部との間にある。）

仏典の集成として、漢訳の大蔵経と並ぶものにチベット語訳の大蔵経があるが、そこでは三蔵の代りに仏説部と論疏部の二部に大別され、前者に、秘密部、般若部、宝積部、華厳部、諸経部、律部が所属する。（北京版による。）版によっては諸経部から涅槃部を独立させるものもある。チベット大蔵経は阿含に関してはほんのわずかが部分的に保存されているだけで、したがって大部分が大乗経であるが、漢訳に比して秘密部すなわち密教経典の量が増大しているのが目につく。この両コレクションで現存の大乗経典は尽くされていて、その数は両者の重複分を除いて約一、九〇〇部（内、密教部約一、二〇〇）に及ぶ。[1]

これらの経典は元来インドのもので梵本が存在したはずであるが、その大部分は失なわれ、わずかにネパールに伝承された諸経や、カシュミールのギルギットや、中央アジアあるいは日本などに残された諸経の写本や断片が現存しているに過ぎない。その多くは学者の手によって校訂・出版されて、大乗仏教の研究に貢献しているが、漢訳とチベット訳の両方もしくはいずれか一方に同一の経典が見出されている。[2]

大乗は仏説か非仏説か　以上、大乗経典の現存状況についていささか分かりきったことを述べたてたが、このすべてが、チベット大蔵経の部分けにも言うとおり、〈仏説〉である。同じ仏説でありながら、そこに小乗と大乗の区別があり、また大乗の中でも種々の教説があり、ことに密教とその他の大乗経でも大きく性格が異なる。そのすべてが仏説であるとはどういう意味であるか。

古く中国にこれら諸経が伝訳されたとき、中国の仏教学者たちはこのすべてを釈尊一代の教説とみて、いろいろに新古の区別をつけ、それを通じて教理の優劣をつけようとした。いわゆる教判（教相判釈）である。その代表として、

天台による華厳・阿含・方等・般若・法華涅槃の五時八教の説などがある。華厳が最初にくるのは、成道三七日の説法（鹿野苑における初転法輪以前）というのが経自身の語る説時であるからである。

これにたいし、近代における仏教研究は歴史的に見て大乗経典が釈尊の教説ではないことを明らかにした。その先駆となったのは江戸時代中期、大坂の町人儒者、富永仲基で、その仏教批判の書『出定後語』は大乗経が後世の「加上説」であると主張している。明治に入って、ヨーロッパの文献学的仏教研究が輸入されてから、わが国の仏教学者の間にも大乗非仏説の主張が生まれた。村上専精はその代表であるが、かれは一時それによって所属する宗門から破門された。大乗仏教が仏説でないということは、当の大乗仏教徒にとってはそれほどの衝撃であったのである。しかし、大乗仏説を弁護しようと試みた前田慧雲はついに学問的にその証明を成功できなかったと告白している。(3) 今日、大乗経典が歴史的に見て釈尊の言葉でないことは何びとも承認している。

しかし、大乗非仏説の主張は近代にかぎったことではない。インドにおいては大乗仏教の成立当初から存在していたらしい。その非難は大乗仏教によって小乗と貶称された諸部派の側から出たものであるが、そのことが推定されるのは大乗の側の資料がそれにたいし、みずからの仏説であるゆえんを種々に弁明しているからである。(4) たとえば瑜伽行派の古典『大乗荘厳経論』（正確には「大乗経の荘厳」の意）はその冒頭の一章を大乗仏説の主張で飾っているし、少し下って清弁の『中観心頌』はその第四章を「声聞真実決択」と名づけ、声聞乗すなわち小乗部派による大乗非仏説論を前段に掲げている。もっとも、ある経典が仏説であるか否かという論争は、諸部派と大乗との間で行なわれただけではなく、そもそもの初めは、諸部派相互に相手の学説を批判するときの手段として用いられたらしく、大乗にたいしてもまったく同じ手口を使ったというに過ぎない。(5)（非仏説という表現が強すぎれば、「有余」とか「未了義」といった評定の仕方もある。）しかも諸部派の資料はほとんど大乗について言及しないのにたいし、大乗の側がしきり

にこれを気にし、問題としていることは、それ自体が大乗の後発性を示していると言ってよかろう。

しからば、大乗は何をもってみずから仏説たることを標榜するのか。それはたんに己が権威を高めるためにその主張を釈尊に仮託したというようなことではない。もっと積極的な理由がなければなるまい。それは何かと言えば、言葉による表現を超えたところに仏の真意、仏によってさとられた究極の真理があるということ、その真意の新たなる言葉による開顕ということである。部派の教学すなわちアビダルマは、ダルマすなわち法、仏の教えに向かい（abhi）、八万四千の法門の背後にある共通の真理を探求することを目的としている。その結果、それは阿含の教説以上に勝れた（abhi）法であると自負されたが、大乗はいわばそれを逆手にとって、新しい表現による阿含たることを表明したのである。たとえば『維摩経』には「仏は一音を以て説法するが、衆生はこれを種々に聞く」という有名な教えがあるが、これは元来阿含に見られた教えで、大乗はそれを武器としてその仏説の主張を掲げたのである。仏によってさとられた真理を開顕する言葉はすべてこれ仏説である。その点で大乗経典は古き阿含とまったく同等の資格に立つ。言葉を超えた世界と、その言葉による表現の不可避性という問題は、その後の大乗仏教の展開において、第一義諦（勝義諦）と世俗諦あるいは言説諦という二諦説として追究されつづける。

大乗経典成立の背景　では何故に古き阿含のほかに、仏の真意の新たなる表現が必要とされたのか。これは大乗仏教が誰のために何を説こうとしたのかと問うのと同じである。さらに言えば、大乗仏教はどうして興起したかの問題につながる。したがって、はじめに宣言したとおり、詳細は他稿にゆずるが、必要なかぎりの最小限を現在までの研究成果[6]に照らして言えばつぎのごとくになろう。

一、大乗仏教は元来、仏塔（ストゥーパ、塔寺）を中心に集まった、仏塔供養を通じて仏を讃歎、崇拝する在家信者

を主とする集団によって興された新運動である。

二、この運動は在来の諸部派の僧院中心の仏教がアビダルマ教学の確立を旨とし、きわめて専門的な法中心の仏教を発達させていたのにたいし、批判的な態度を有していた。

三、その主張するところは、仏の絶対性と慈悲行の無限性で、これは釈尊の入滅以後に現われた釈尊の神格化の結果である。すなわち、仏伝、本生話等を通じてしだいに発達した仏についての考察の結果、過去無限の修行（因行）の果としての成仏が言われ、因行としての利他を主とする六波羅蜜行が説かれたが、（ここまでは部派の出家修行者たちの仕事）その釈尊の体験をみずからのものにしようと思い立ったところに新しい運動の出発点があった。出家修行者たちは仏の自分たちとの隔絶性のゆえに、みずからは阿羅漢たるにとどまるとしたのにたいし、衆生の成仏こそが仏の本願であると主張し、仏と同じさとりに向けて努力するものを、釈尊の前身と同じく菩薩とよぶようになる。そして、広く衆生の成仏の道を教えるゆえに、その新運動は大乗の名でよばれるに至った。

四、この運動の指導者は法師 dharmabhāṇaka とよばれる。法師の起原はあるいは出家修行者中で在家信者のために仏伝や譬喩を説く専門家であったかもしれないが、部派の記録からは知られない。大乗の側で語るところでは、在家の先達か、もしくは出家者であっても正式の具足戒を受けていない人びとである。この人びとの口を通して、やがて大乗の主張するところが仏説として語られるに至った。

五、ひとたび大乗経典が作られはじめると、大乗仏教自体にいろいろ新しい現象が生じる。その最大のものは、大乗経典にたいする供養、崇拝の要求と、法師尊重の要望である。つまり、経典が仏塔に代って崇拝の対象となったことで、大乗経典という法の絶対化である。第二に、成仏道としての菩薩道の整備と体系化で、この段階で、元来批判したところの部派のアビダルマ教学が再び導入されることになる。これは在家の菩薩に代って出家の菩薩が理想像と

して登場するのと呼応している。

六、大乗仏教の理論化、体系化はやがてその出家主義化、アビダルマ化を生み、旧仏教がかつて歩んだと同じ轍をふむことになる。そこに第三の新しい運動として密教がおこり、やがてその主張を盛る器として密教経典が製作される。密教経典もやはり仏説たることを標榜するが、その説主は旧来の大乗経典のように釈尊ではなくて、絶対的存在としての法身であるとされた。密教も大乗仏教にほかならないが、一種それを超え出るものであること、大乗が仏教でありつつ、旧仏教を超え出るのと対比される。そして、インド仏教の最後に至るまで、旧仏教すなわち部派系の小乗と、大乗と、密教とは併存していた。

二　大乗経典の発達区分

大乗経典の歴史は通例、三期に分けて論ぜられる。第一期あるいは初期はその形成から竜樹の時代まで、第二期ないし中期は竜樹以後、無著・世親の時代まで、そして、第三期もしくは後期は世親以後の後代である。[7]（密教はこの第三期に属するが、その性格の相違のゆえにこれを別出すれば、第四期と考えてもよかろう。）

右の三期は大乗仏教の発達区分でもあるが、第一期において経典製作はもっとも盛行を極め、第二期はこれに次ぎ、第三期には密教を除いてごくわずかである。また、この区分を実質年代で言うと、第一期は大よそ紀元前後から三世紀前半までで、北インドではクシャーナ王朝を中心とする時代、南インドではアーンドラ王朝（シャータバーハナ朝）の支配期に相当する。第二期は世親の年代にゆれがあるが、今日有力な学説としては世親を紀元後四〇〇―四八〇年

と推定するもので、したがってほぼグプタ王朝の盛時に相当する。純粋な密教経典の形成は七世紀後半以前には遡りえない。あるいはこの密教成立期をもって、大乗仏教の中後期を分かつほうがより合理的かもしれない。

等しく仏説たることを標榜している大乗経典をどのようにして三期に分類するか。またその実質年代を推定することができるのか。第一期経典というのは、大乗仏教の教理の最初の祖述者と目される竜樹の学説に影響を与え、または引用されている経典類である。もちろん、竜樹は大乗経典のすべてを列挙しているわけでもなく、また、竜樹に知られていないから存在しなかったと断言はできないけれども、類似の教理を展開しているものはその仲間に入れるのである。また、竜樹の著作の真偽も確かめなければならないが、[8] 引用経典のもっとも多い『大智度論』について言えば、たといその中に竜樹の孫弟子の著作の引用があるにしても、教理的には同一線上にあるから、『大智度論』所引の経典をすべて第一期に入れても大過はない。第二期は同様にして、竜樹の著作には用いられていないが、無著や世親の学説において引用されているもの、ないし、同じ学説に立っているものである。この場合、他に明証のないかぎり、世親以後のものであっても教理展開上同一線上にあるものはそこに含めてもさしつかえなかろう。（こうなると第三期を独立の密教経典成立期に合わせるほうが便宜かもしれないが。）

第二のより細かい基準はその経典の漢訳年代である。漢訳についてはその訳者と年代がほぼ正確に知られており、[9] その年代が当該経典成立の下限年代を示すことになる。成立から漢訳されるまでの年代は正確には知るよしもないが、諸般の状況からだいたい百年以内と考えられている。大乗経典が最初に漢訳されたのは後漢の支婁迦讖（支讖、一七九年ごろ）によるもので、ここから最初期の大乗経典の形成を西紀一世紀ごろと推定しているのである。その他の歴史上の年代についても、漢訳年代に負うところは大きい。

漢訳仏典が大乗経典の発達史を考える場合に貢献する面としては、さらに同じ経典の異訳がそのまま保存されてい

ることが挙げられる。異訳の相互の比較によって、一つの経典の増広の過程が知られ、教理の発展をたどることができる。翻訳の順序が必ずしも発展の順序に従っていないこともあるが、これは入手経路の相違など別の要素を想定すればよいことである。(原則として、経典は増広されることはあっても、一部の削除はないと考えられている。ただし、抄訳ということはありうるし、逆に原本にない句を説明上加えるということは、漢訳には往々にして見られる。これも別途に考慮されなければならない。)チベット訳の場合は改訳されると古いものは廃棄されるのが原則で、(つまり、一経にたいしては一訳しかない)また、翻訳の開始は漢訳よりずっと新しく、現存のものでいえばだいたいが九世紀の新訂本である。また、現存の梵本は、ネパールのものはたいてい近世の写本、チベットで発見されたものは九―一二世紀ごろ(チベット訳の原本らしい)であり、だいたいにおいて漢訳の新しい部分に対応する内容をもっているので、古い漢訳は経典の古型を知る上に貴重な資料となっている。

経典成立の順序、年代を知る資料としては、このほか、経典自身の語る内容――特定の史実の反映、他経の引用や経名の挙出、教理上の影響など――論典とか外教における引用、言及などがあるが[10]、何の手がかりも与えない経典のほうが大部分である。漢訳の記録がなかったら、われわれの経典発達史研究はほとんど絶望的であったろう。

三　原初期の大乗経典

大乗経典の成立史ないし発達史に関しては従来多くの研究が行なわれているが[11]、今は最新の包括的研究書として、静谷正雄『初期大乗経典の成立過程』(百華苑、一九七四年)[12]を手がかりとして概説を試みることにしたい。

静谷氏は平川彰『初期大乗仏教の研究』において示された「般若経に先行する経典類の存在」の主張に啓発され、その趣旨を承けて、〈原始大乗〉期を初期大乗から区別することを提唱し、その期に属するいくつかの経典を現存経典中から採り出すことを試みた。〈原始大乗〉を仮説する理由は、〈般若経〉(『八千頌般若』の系統)においてはじめて〈大乗〉の語が使用され、空思想を基本とする大乗教理が確立するが、経典によっては、〈大乗〉ともよばず、空思想なども説かれないものがあること、他方、仏塔崇拝の教団の長い歴史性(可能性としては釈尊の入滅以来)に鑑み、かつ、二世紀—三世紀にかけての初期大乗の爆発的な展開から判断して、それ以前の成立準備期を想定することが、大乗仏教の形成史を組み立てるために有効であろうというものである。従来も、個々の経典ないし経典グループにたいして、原始般若経とか原始浄土経典の想定の試みはなされているが、そのいわば総合として、大乗の原始期を想定するわけである。ただ、諸種の大乗経典のいずれが最古であるかをきめるのは文献的には困難であり、教理史的にも意見が分かれることであろうから、静谷氏の挙げるところがすべて妥当するか否かは吟味を要するところである。そういう問題性を承知した上で、〈原始大乗〉の仮説を評価したい。

さて、静谷氏によると、〈原始大乗〉の内容としては、

(1)作仏を理想とし、(2)四無量心・六波羅蜜の実践を説き、(3)誓願を重んじ、(4)阿弥陀仏等の現在他方仏の信仰を説き、(5)仏塔供養を重んじ、(6)若干の三昧を説き、(7)菩薩の階位を考え、(8)礼仏懺悔の法を示す

などであり、みずからを〈菩薩乗〉〈仏乗〉などとよんでいるが、まだ部派仏教にたいする批判もなく、仏塔崇拝にたいして批判的態度も示していない。右のような内容をもつ最初の大乗経典の出現は紀元一世紀で、おそくも初期大乗の経典より五〇年ほど前と思われる、という。(13)

〈原始大乗〉の経典はこのように、〈初期大乗〉の経典にたいして、いわば負の特徴をもつわけで、その〈初期大乗〉

の特色としては、

(1)〈大乗〉という語の使用、また、〈小乗〉さらにおくれて〈一乗〉の観念の成立

(2)経巻崇拝（受持・読誦・解説・書写の功徳の強調、経巻供養）と〈法師〉の尊重

(3)六波羅蜜のうちでの般若波羅蜜の強調

(4)〈無所得空〉〈無生法忍〉〈僧那僧涅〉（弘誓の鎧を着る）〈発菩提心〉〈廻向〉等の諸観念の存在

(5)陀羅尼の使用

(6)文殊・普賢等の大菩薩の登場

などを挙げることができよう。[14] その他、仏像彫刻の歴史から考えて、造像の記事のあるものは紀元一世紀末葉以前には遡れない。[15] また、〈仏滅後五百歳〉の観念も、それが仏滅とアソーカ王の間を百年と考える有部系の数え方に従っていると思われるので、二世紀以降の成立と考えられる。[16]

一方、原始大乗の経典の内容をなす思想はすべてが新規のものではない。むしろ枠となる教理や、経典の枠組・形態などは阿含ないし、仏伝、本生、譬喩（アヴァダーナ）などからの借用、継承である。そうしたもののうち、重要な観念としては、

(1)過去仏、とくに燃灯仏とその下での釈迦菩薩の誓願、授記。（この場合、〈菩薩〉はさとりを確約された菩薩）

(2)釈迦菩薩による六波羅蜜、四無量心、方便の修行

(3)本業の十地の原型。〈一生補処〉や〈不退転〉を含む

(4)一切諸仏への供養。現在他方仏の観念の原型

などを挙げることができよう。

以下、上述の基準に従って、〈原始大乗〉に属するとみなされる諸経を検討しよう。

失なわれた諸経　平川博士は『大阿弥陀経』などの経中に現われる経典名をとり上げ、それが古い大乗経典の存在を示すものであろうと推定した。すなわち、『大無量寿経』の古訳たる『大阿弥陀経』や『平等覚経』に言うところの「六波羅蜜経」や「道智大経」、後漢の安玄等訳『法鏡経』に言うところの「三品経」そして『大宝積経・迦葉品（普明菩薩会）』の古訳たる支婁迦讖訳『遺日摩尼宝経』にみられる「六波羅蜜経」および「菩薩蔵経」などである。[17] これらの経典は訳出も古く、初期経典たることは疑いないが、そこに挙げられている以上、先行する経典名であることもほぼ疑いない。しかしその内容は現存経典からは推定されない。ただ、「三品経」というのは、右の経典の異訳である『郁伽長者会』に「三品法」「三品法門」というほか、「三品法」「三品諸仏経典」（『離垢施女経』）「三聚法門」（『得無垢女経』）「三陰経」（『無垢施菩薩応弁会』）「三篋経」（『私呵昧経』）と他経に言われているものと同一経をさすと思われる。「三品」はおそらく Triskandhaka で、懺悔（悔過）に際して読誦する経典という。三とは懺悔・随喜・勧請という三種の行儀をさす。

静谷氏はこの「三品経」にもっとも近い内容をもつ古経として『舎利弗悔過経』があることを指摘し、また、その異訳経たる梁・僧伽婆羅訳『菩薩蔵経』等と内容を比較した結果、後世のものが三品を随喜・勧請・廻向の三として、〈廻向〉を加えるのは、『小品般若』成立以後の変容であるとみ、さらに進んで、『舎利弗悔過経』そのものが、〈大乗〉の代りに〈仏道〉というなど、〈原始大乗〉の基準にかなうものとしている。[18]

ここで「三品経」と「菩薩蔵経」が異訳関係のようにも見うけられるが、前述『離垢施女経』に「謹慎して菩薩蔵を将護し、昼夜に三品法を奉行す」と言い、異訳の『得無垢女経』は両項を並べて、菩薩が弁才を成就するための四法のうちの二に数えているから、一応別のものということになろう。ただし、「菩薩蔵経」というのは、現存経典中ではまったく別の内容のもの三種があるので、ある特定の内容の経典をさすのではないかもしれない。あるいは「大

乗経典」と言うに等しい一般名で、しかもそれに先行する名称だったのであろうか。『法鏡経』等には修行者の分類の一つに「持菩薩蔵者」の名があるが、これは大乗経典の奉持者ということであろう。しかし、その原初的な菩薩蔵の中で三品悔過のような行儀が重要な部分を占めていたということはありうるように思われる。

『阿閦仏国経』と原始般若経　〈般若経〉では、最古訳の『道行般若』以来、阿閦仏に関する記事を載せており、阿閦仏の信仰が〈般若経〉に先行することを示している。その阿閦仏信仰を主題とする経典に同じ支婁迦讖訳の『阿閦仏国経』がある。しかしそこには明らかに〈般若経〉の影響がみられ、そのままで〈般若経〉以前の原始大乗の経典と見なすわけにはいかない。しかし、阿閦仏が往昔、阿比羅提国（妙喜国）の大目如来の下で六波羅蜜の修行をし、のちにその仏国土を継承したという説話の原型は原始大乗のうちに認めてさしつかえないであろう。

阿閦仏信仰は『維摩経』にも見られ、総じて〈般若経〉系と密接な関係をもつ。他方、〈般若経〉は阿弥陀仏信仰とは関係がまったくなく、両者が元来別のグループの中で成長した思想であることを思わせる。

『大阿弥陀経』と『般舟三昧経』　『大阿弥陀経』は支謙の訳出と認められ、したがって支讖より翻訳年代は下るが、内容上『大無量寿経』異本中最古とみなされている。[19] そこには般若経的教理もみられず、〈大乗〉の名もなくて、原始大乗の条件にかなっている。阿弥陀仏信仰の起原については種々議論されているが、法蔵菩薩がその誓願によって極楽世界という浄土をうちたてたという説話を核とする経典が〈原・阿弥陀経〉であろう。これと阿閦仏信仰の先後についても学者の間で意見は分かれていて決着のつけようはないが、浄土を西方におく点に、東を重んじる純インド的思想にたいし、外来性が予想されること、新浄土の建設をいう点で、その浄土の内容ともども、阿弥陀仏信仰のほ

うに進んだ面があることだけは指摘できよう。

阿弥陀仏信仰に関連するもう一つの古い経典に『般舟三昧経』がある。同じく支謙の訳とされるが、一巻本より三巻本が古い。その中で、阿弥陀仏の観想が、三昧の内容として説かれている。その三昧〈般舟三昧〉(Pratyutpannabuddhasammukhâvasthitasamādhi)は「現在仏悉在前立三昧」の意で、不特定の仏でよさそうであるが、阿閦仏は説かれず、もっぱら阿弥陀仏であるのは、その成立のはじめから同一のグループに属したためとみてよい。

『般舟三昧経』と『大阿弥陀経』の先後についても学界の意見は分かれるが、阿弥陀仏信仰に念仏はつきもので、その念仏をより具体的にすべく行なわれたのが観仏であり、さらに観仏の容易な手段として「仏像を作るか、若しくは画を作る」ことになった[20]と見れば、『般舟三昧経』は阿弥陀仏信仰普及の一手段と考えることができる。同経が造像を説くのは一世紀末以降の成立たることを物語るし、さらに、さきの〈原始大乗〉の基準でいえば、〈般若経〉以後の諸観念が出揃っている(空、大乗、無生法忍、経巻受持等)ので、これは〈初期大乗〉に属するとみたほうがよさそうである。

なお、観仏三昧という点では、支謙訳『慧印三昧経』は阿弥陀、阿閦両仏国土への往生を説いており、また同じく支謙訳『私呵昧経』は弥勒を加えた三仏の浄土に言及していて、かなり早く、諸仏の浄土が同一の圏内で説かれるようになったことが知られるので、『般舟三昧経』はそれ以前の成立であろう。

『首楞厳三昧経』と文殊菩薩　平川博士は、文殊菩薩の大乗仏教への登場について、その『首楞厳三昧経』との密接不可分の関係を指摘している[21]。この〈首楞厳三昧〉というのは、新しい仏教運動の指導者としての菩薩のあり方(利他のための勇往邁進)を表わすもので、その人格的象徴が文殊師利だとするのである。大乗の菩薩の代表として

は文殊、普賢、観音、弥勒などが挙げられるが、このうち弥勒は将来仏の現在の姿に新しくできた菩薩の名を適用したもの、観音の原型はおそらくヒンドゥー教的な自在神に求められよう。これにたいし、文殊・普賢は純大乗的な菩薩である。そのうち、普賢の出現はややおくれる。文殊は実在の人物の投影である可能性もある。

一般に文殊は〈般若経〉と結びつけて考えられているが、初期の〈般若経〉の中では何の役も果たしていない。経典中に現われるかぎり、出家の菩薩で（童真 kumārabhūta とは独身者を意味する）、弥勒が在家と考えられるのと異なる。また、常啼菩薩や法上菩薩にみられるように、在家の説法者を理想とする〈般若経〉とも対照的である。その点、文殊と『首楞厳三昧経』は、〈般若経〉のグループとは起原を異にするとみなければならない。また、『首楞厳三昧経』とその系統（『阿闍世王経』など）は心本清浄説と関連が深い[22]。このグループが心浄説にもとづく空観を育て、それがのちに〈般若経〉に採り入れられたということも考えられる。

『首楞厳三昧経』は現在、羅什訳がのこるのみであるが、経録によれば支婁迦讖訳があったと言われる。前述『阿闍世王経』も支讖訳であるし、経録の言うところは事実であろう。したがって『道行般若』と並ぶ古い経典であることは間違いないし、さらに言えば、〈原・首楞厳三昧経〉を〈原始大乗〉期に想定しうるかもしれない。

『金剛般若経』〈般若経〉は『八千頌』（≒小品般若）にはじまる大経群が先に成立し、『金剛般若』や『文殊般若』のような個別的な経はそのあとの成立と見るのが一般に有力である。しかし、『金剛般若』の場合、その教理的表現や経の形式は素朴で、〈空〉の語も現われず、〈原始大乗〉の基準にかなっている。しかし他方では、この経は羅什訳が初出であるし、竜樹の著作にも見られないなど、成立のおそさの証拠としうる要素もある。また「後五百歳」の句の見えることは〈原始大乗〉性をさまたげる。

静谷氏は『出三蔵記集』のいう支讖訳出経典中の、

方等部古品、遺日説般若経、一巻、今闕

なる書目は、一巻の般若経という点と、「遺日説」が Vaj(i)racchedikā の不完全な音写とも考えられるとして、これを『金剛般若』に比定しようとしている。そして、この経の成立地を南インドとし、『八千頌』等が「般若経が南から起こって西・北インドに拡まった」というのはこの経を原点とする〈般若経〉の発展を反映しているのであろうとして、その〈原始大乗〉性を強調した[23]。しかし、〈原・般若経〉が南インドで起こったとして、それが『金剛般若経』(の原型)であると言うには証拠不十分である。

その他の古経　静谷氏は以上論じたうち『般舟三昧経』と『首楞厳三昧経』は〈初期大乗〉に含めるが、このほか、支謙訳から『阿難四事経』など五経、竺法護訳から『菩薩行五十縁身経』など三経、および西晋失訳人名と認められる『太子和休経』(「和休」は「私休」の誤まりで、Simha 師子の訛音 Siho の音写)という計九経を〈原始大乗〉期の経典と認定している[24]。『金剛般若経』を含めて、その認定が万人を納得させるかどうか、問題はのこるが[25]、これらを『八千頌般若』とともに「原初期の大乗経典」と考えることはさしつかえなかろう。その成立は二世紀初頭以前であろう。

四　初期大乗経典

『八千頌般若』にはじまる初期大乗の諸経典については、本講座の諸巻がそれぞれ、〈般若経〉『華厳経』『法華経』

「浄土教経典」にあてられているので、詳細はそちらに譲ることになるが、全体にわたっての鳥瞰図だけはここに述べておかねばなるまい。

大乗経典の成立期にあたって、いくつかの別箇のグループが存在したことは前節の考察でも知られたが、〈般若経〉の成立以後、その教理的影響はきわめて強く、すべての大乗経典がその空思想を受け入れるようになる。同時に諸仏の信仰も相互に影響し合い、その中で阿弥陀仏の信仰が普遍化して浄土教の代表となる。そうした中で、新たに『華厳経』のグループが発展し、また『法華経』信仰の運動が急速に広まる。そしてその一方で、教理の組織、体系化に伴ない、部派仏教との結びつきが再び見られるようになる。これがこの期の経典発達史の骨子である。

〈般若経〉系　〈般若経〉は現在、その頌数（〈般若経〉は一般にすべて散文であるが、三十二音節を一頌とみて、経典の長さを頌数であらわす）でいうと『八千頌』（『小品』）→『二万五千頌』（『大品』）→『十万頌』と増広し、そのあと『二万五千頌』と『八千頌』の間に『一万八千頌』『一万頌』ができたと推定される。[26] このうち、『八千頌』から『二万五千頌』への発展が〈初期大乗〉の範囲に入る。そして、それによって〈般若経〉の教理はほぼ完成したと見てよい。『二万五千頌』の註釈が『大智度論』で、そこには〈初期大乗〉の教学の蓄積のすべてがみられる。『八千頌』から『二万五千頌』への増広は、『八千頌』の初品を二十六品（『大品』）に敷衍拡大したことと、嘱累品のあとに二十品ほどの追加を施したのを主な点とする。初品の拡大はそこで〈菩薩大士〉を論じ、〈大乗〉を論じ、〈十地〉について語り、〈十八空〉を掲げ、諸種の三昧の名を挙げ、陀羅尼字門を並べ、そして一切法を空として否定する。この否定される諸法は部派の旧仏教が法数として並べるもので、種々の点から、その法相と法蔵部との親近性が論証されている。菩薩道にも、六波羅蜜等と並んで旧仏教の修行道が取り入れられた。[27]

〈般若経〉はこうして、法についての新しい見方を提示して、大乗の立場を確立したが、同時にそれは在来の仏中心の大乗仏教を法中心の宗教にひきもどす役割も果たした。そして、この法の見方を重視し、さとりへ向かっての修行道を高揚する道がその後の大乗仏教の主流となる。それは在家から出家への菩薩の主力の転換に呼応し、大乗仏教のいわばプロ化を意味した。

この〈般若経〉と密着して菩薩道を高揚したのが『首楞厳三昧経』などの文殊系経典であり、『維摩経』もその仲間に入れられる。(維摩には在家菩薩の理想像がみられるが。)

『維摩経』が影響をうけたもうひとつの経典として、『遺日摩尼宝経』を最古訳とする『宝積経・迦葉品』(『古宝積経』)が挙げられる。[28] この経典は如実正観として中道を説き、菩薩の声聞に勝れるゆえんを強調し、心の染浄を論ずるが、その法門は四法法門であることに特色が見出される。いわば大乗独自の法数である。

同じく四の倍数を法数の基本とするものに『大哀経』(『陀羅尼自在王経』)をはじめとする〈大集経〉の諸品の一群がある。[29] そこでは菩薩の階位として初発心、行道、不退転、一生補処という『八千頌般若』と同じ四位が説かれていて、[30] 〈般若経〉の直系であることを示すが、十地説はない。また六波羅蜜が強調され、自性清浄心が説かれる点は文殊系につらなる。同類の『無尽意菩薩所説経』は『智度論』にも引用があるし、『大集経』の一類はしたがって〈初期大乗〉の末につらなることは間違いない。(竺法護の訳経が多い。)なお『無尽意所説経』は菩薩道の法数名目集ともいうべく、さらにそのほとんどがそのまま玄奘訳の『菩薩蔵経』に継承されていて、〈菩薩蔵〉の性格の一面を知らせてくれる。[31]

〈華厳経〉類 『華厳経』といえば五世紀に仏駄跋陀羅によって訳出された『大方広仏華厳経』六十巻をさすが、そ

のすべての内容がここで言う初期大乗に入るわけではない。それ以前の段階では種々の部分訳が伝えられているから、一種の集成経である。しかしその組織は七処八会といわれるように緊密なもので首尾一貫性があり[32]、〈般若経〉とならぶ大乗の一大経典で後代への影響も大きい。

『華厳経』は仏の正覚の風光をその因行によって説明しようとするもので、因行としての菩薩道を十地の体系に組織化する。そのような組織の原型は支謙訳『兜沙経』に名目として現われている。それと支謙訳『菩薩本業経』とが〈華厳経〉の最初期の姿を示している[33]。そこの十地説は『マハーヴァストゥ』(『大事』)にいう十地を範として、これに『八千頌般若』の菩薩の四位を採り入れて大乗の菩薩地として改編したものと推定される。この十地説は『六十華厳』では「十住品」に相当する。同じグループはさらに、〈歓喜地〉にはじまる十地説をたて、これが最終的に大乗の菩薩地として後世まで基本となるが、前の十地との成立史上の関係は不明な点がある[34]。この新しい十地説は竺法護訳『漸備一切智徳経』を初出とし、羅什訳『十住経』を経て、『六十華厳』で古い十地を先頭とし、十行・十廻向を加えた菩薩道の体系の殿(しんがり)に位置せしめられることになる。しかし、その後も『十地経』の名で単行で重視され、現在梵本までのこしている。

如来の因行としての菩薩道は当然また、新たに発心した菩薩の修行道である。その実践を善財童子の求道の姿に託したのが『入法界品』である。〈法界〉というのは如来と菩薩とを因果として結びつける場であり根元である。〈入法界〉とはしたがってさとることをいう。同時に、さとりとは法界が如来となって出現すること(如来すること)で、そこに『如来出現品』が説かれる必然性がある。『六十華厳』では、如来の出現は〈性起〉とよばれ、菩薩道の体系と『入法界品』の橋わたしをする地位を与えられているが、竺法護訳では『如来興顕経』の名で単行経となっている。これは華厳の教説の根元としての仏の本質論でもあって全体系の要(かなめ)と考えられる。この如来論はつぎの時期において如

来蔵思想を生み出す母胎となった。[35] さらに華厳の遍法界身としての毘盧遮那如来は密教の大日如来につらなる。『入法界品』は『六十華厳』が初出であるが、その十地説は「十住品」と同じ旧の十地説であるから、やはり古い成立と見てよい。[36] 竜樹には「不可思議解脱経」の名で引用されている。『入法界品』も後世まで独立して伝えられ、現に梵本ものこっている。

『華厳経』はすべての法数を十法にまとめるところに特色があり、六波羅蜜も十地説に合わせて十波羅蜜に展開した。また、第六現前地における般若波羅蜜行としての三界唯心観は十二縁起の要を第三識支に見出すが、これがのちに瑜伽行派の唯識説を生み出した。瑜伽行派は十地・十波羅蜜を修行の基本に置く点で『華厳経』の直系である。

浄土教経典　康僧鎧訳と伝えられる『大無量寿経』は今日、浄土系諸宗の所依の経典であるが、そこには〈般若経〉の空思想の影響が見られ、〈初期大乗〉期の変容を示している。これは同時に阿弥陀仏信仰が特定グループのものから全大乗の共有のものとなる端緒を開いたわけで、その普及は〈無量寿経〉の数度の増広を生み、また数多くの経典での言及ともなった。[37] 阿弥陀仏とその浄土は、大乗の理論上は十方現在仏のひとり、西方の一仏土にすぎないが、実質的にはしだいに浄土思想の代表となる。多くの仏典に「安楽国土の如し」などと譬喩されるのもその表われである。しかし、〈般若経〉は一貫して阿弥陀仏に言及せず（『般若理趣分』を除く）、〈華厳経〉も初期の部分訳にはまったく現われない。これは〈般若経〉や〈華厳経〉の目ざすのが出家菩薩の修行道の確立で、理論的な法中心の仏教であったことによるのであろう。『六十華厳』において、「入法界品」などで十七仏や十方世界の一つとして名をつらねているが、これはいわば理論的くりこみである。『華厳経』に阿弥陀信仰が加わるのは『文殊師利発願経』＝『普賢行願讃』においてで、その「入法界品」への編入は仏駄跋陀羅訳以後である。他方〈法華経〉には竺法護訳『正法華』以来、

十方諸仏の一つとしての言及（「往古品」）も往生の願いの表明（「薬王菩薩品」）も見えていて、早くから採り入れられていたことが知られる。

『阿弥陀経』すなわち『小経』は羅什訳が初出である。その原題は（『大無量寿経』同様、）「極楽の荘厳」の意で、極楽世界の略述と、六方世界の諸仏による阿弥陀仏の讃歎とより成る。後者は〈仏名経〉類から採用して接続したものとされ、成立も初期大乗中ではかなりおくれるとみられている。また『観無量寿経』についてはその成立をインド外と見るほうが有力である。

浄土信仰としては、阿弥陀仏以外、前節で言及した阿閦仏信仰、また薬師如来の浄琉璃世界などがあり、また、弥勒の兜率天上生の信仰があって、それぞれに経典が作られている。兜率往生の思想は中国・日本では弥陀信仰に先立って流行した。弥勒信仰は古いが、兜率往生の思想は『弥勒上生経』にはじまり、四世紀末以前には遡れない。

『法華経』〈般若経〉や〈華厳経〉が菩薩道を中心としてしだいに大乗を理論化し、したがって部派のアビダルマ的世界に近づいていく傾向をみせたのにたいし、浄土教の諸経典は大乗仏教の初心たる仏中心の信仰の宗教という性格を保持し、支えつづけた。『法華経』はその原点を釈尊にたいする崇拝におく点では、さらに大乗仏教の出発点に近いものがあり、讃仏乗の正嫡と言ってよい。『法華経』が考察の対象とするのは入滅する釈尊であり、仏塔にまつられた如来である。その涅槃から遡って如来の出世（出現）の本懐をたずね、そこから「方便もて涅槃を現ずる」が久遠実成で「常に霊鷲山に在す」との結論に達する。出現が衆生を仏子と自覚させ、菩薩行を実践させる方便であるごとく、涅槃もまた方便なのである。そして、このことをはじめて説く『法華経』こそは諸経の王として尊重されなければならないという。

『法華経』の主張するところは右の一事に尽きるが、その教理的特色の最大のものは徹底した〈一乗〉思想である。〈般若経〉は大乗すなわち菩薩乗を声聞・縁覚の二乗と併立させる〈三乗〉の立場をとるのにたいし、『法華経』は声聞等の二乗は方便で、かれらといえども、究極的には大乗の一乗（一仏乗）に帰一するという。これは仏の慈悲行として当然の帰結であり、最高の理念といえる。これを一つの素材として、次期において「一切衆生悉有仏性」の如来蔵思想が生まれる[38]。しかし、インド仏教の主流は〈般若経〉的な三乗思想に傾いていた。

『法華経』は前述のように経典崇拝の急先鋒であるが、同時に塔崇拝をその意義を変えて再興している。（多宝塔および法身舎利塔。――『法華経』こそが如来舎利[39]。）この点でも大乗の求める原点をラディカルに追求している純粋さがみられるが、教団的には特殊なグループを形成していたのか、〈般若〉〈華厳〉の主流派からはやや距離をおいたところに位置している。

〈法華経〉の初訳は竺法護の『正法華』であるが、同経には少なくとも四段階の新古の層があるとされる[40]。したがって、原型の成立は〈般若経〉よりはややおくれた二世紀前半を想定して大過ないであろう。

その他の初期大乗経典　静谷氏は〈初期大乗〉の経典をきめるについても、漢訳の順序に従って、竺法護に至るまでの古訳の中から選び出し、吟味するという方法を採っている。そこで採り上げられたうち、上来関説したもの以外で主なところを挙げると、(一)後漢時代の訳出として『伅真陀羅所問如来三昧経』（『大樹緊那羅王所問経』の異訳）『文殊師利問菩薩署経』『内蔵百宝経』『成具光明定意経』『法鏡経』（前掲、『大宝積経・郁伽長者会』などの異訳）など、(二)三国時代の訳出として『無量門微密持経』『須頼経』など、(三)両晋時代の訳出として『密迹金剛力士会』（『大宝積経』所収。別名『如来秘密経』）などがある。最後のものは〈如来三密〉の典拠として『大智度論』が引用するもので、密教との

つながりが注目される。なお、その〈語密〉として「成道から涅槃までの一字不説」が説かれていて、『楞伽経』に利用されている。(41)

竺法護の活躍は三世紀末から四世紀初めにかけてで、その訳出には前代までに訳された経典の異訳も多いが、新規の訳としては上述のように『正法華』のほか、『二万五千頌』の一部に相当する『光讃般若』、〈華厳経〉に属する『度世品経』『如来興顕経』『漸備一切智徳経』、〈大集経〉に属する『大哀経』『宝女所問経』『阿差末菩薩経』(『無尽意菩薩所説経』)『宝髻菩薩所問経』(『大宝積経』宝髻菩薩会)などが含まれている。これらから覗われるところでは、そのもたらした経典類は教理の整備が著しく進んでいるということで、この時期をもって大乗経典の主なものがほぼ出揃ったことを示している。そのリストはまた『大智度論』に引用される諸経とほぼ対応するので、われわれはここに、竜樹によって大乗の教学が確立されるための材料が用意されているものと考え、その成立の下限を三世紀はじめに置くのである。なお、それら多彩な初期大乗経典群は大部分が西北インドの産物と考えられている。

五　中期以降の大乗経典

竜樹は「八宗の祖師」と後世の中国・日本で言われるように、多方面にわたって大乗経典の教学にふれているが、その竜樹の著作にまったく言及されない重要な思想として、如来蔵思想と唯識思想がある。この二つは無著・世親の著作ではその立脚点となり、あるいは強い影響をうけているので、両思想の形成が、したがって、両思想に関説する

経典の成立が多くはこの竜樹から世親に至るあいだ、つまり中期大乗においてであったことが推定される。

如来蔵系経典　このうち、如来蔵系経典というのは、すべての衆生に如来蔵＝仏性があることを主張するもので、[42] 仏駄跋陀羅訳『大方等如来蔵経』を先頭に、曇無讖訳『大般涅槃経』（法顕訳『大般泥洹経』六巻の異訳）『大雲経』『金光明経』（ただし直接に関係があるのは真諦訳の増補分）、求那跋陀羅訳の『勝鬘経』『央掘魔羅経』『大法鼓経』『菩薩行方便境界神通変化経』（異訳、菩提流支訳『大薩遮尼乾子所説経』）、菩提流支訳『不増不減経』、真諦訳『無上依経』などである。『如来蔵経』については竺法護と同時代の法炬の訳出に同名の経があったと経録は伝えるので、これが同一経典とすればその成立は三世紀前半になりうる。この経は直接には『華厳経・如来出現品』を承けたものでこの思想の最初の表明者である。

『涅槃経』は何回かの増広があるが法顕訳の六巻本が原型らしく、法顕はその原本をパータリプトラの一婆羅門の家で入手したというから、あるいは成立早々のものであったかもしれず、したがってその成立は四世紀後半まで下る可能性がある。同じころ訳出を開始した曇無讖が法顕訳相当分の十巻までを訳したあと、また西域に帰って続きの部分をもたらし四十巻を得たが、なお未完と思われて再度旅立った途次遭難したという伝えはこの推定を支持する。ただし、十一巻以降についてはそれがインド製であることの証拠はまだ見つかっていない。また『楞伽経』についてはそれが唯識説とも関係があり、『勝鬘経』の引用もあるので、四世紀末か五世紀はじめに成立した可能性もある。（かつて、世親の唯識説にその言及がないので、世親以後と考えられたが、現在は世親の年代を五世紀とみるのが有力なのと、『釈軌論』における引用によって、世親以前のものとみなされる。）

如来蔵系経典は『法華経』の影響下に一乗思想を強調するが、とくに『大法鼓経』『薩遮尼乾子経』は『法華経』の

直系とみなされている。それらはまた『央掘魔羅経』とともに『涅槃経』の系列に属し、阿弥陀仏信仰にも親近性をもつ。

唯識系経典　唯識系の根本聖典は『解深密経』で、その全貌は菩提流支によってはじめて伝えられたが、部分的には求那跋陀羅によって訳出されているから、四世紀末までには成立していたものであろう。これと『瑜伽師地論』ないしは、弥勒に帰せられる『大乗荘厳経論』などの唯識説の論典との成立の先後関係は必ずしも明白でない。ただ『摂大乗論』以前であることだけは明らかである。(43)

『解深密経』と並んで『大乗阿毘達磨経』なる経があったと伝えられるが、引用された断片以外はのこっていない。この経典はその名から想像すると、いかにもアビダルマ論書くさく、〈騾経〉と呼ぶくらいであるが、『解深密経』にしてもきわめて理路整然と組織化されていて、前代の経典が文学的構想にすぐれているのとまったく対蹠的である。総じてこの時期の経典はたとい仏中心の如来蔵経典でもかなり理論的で、『勝鬘経』などは一方ではその構想が面白くできていながら、その教理はかなり理論的で難解である。

論典と経典との区別がつきにくいだけでなく、さらにこの期の経典には、論典にもとづいて改作されたものもある。上述『無上依経』はその組織が『宝性論』とそっくりで、他経の引用などから比較して、『宝性論』の改作であること明瞭である。(44)その他、仏の三身と四智を説く『仏地経』が『大乗荘厳経論』の当該部分にもとづく新経ではないかと疑われる。

如来蔵と唯識説のアーラヤ識とを同一視する学説は『楞伽経』に見られたが、さらに『大乗密厳経』（地婆訶羅訳および不空訳）に継承されている。この経典の成立は『成唯識論』における引用から考えて、六世紀前半を下限とする。

その他の後期経典　那連提耶舎の訳出にかかる『蓮華面経』は六世紀初頭のミヒラクラによる破仏の体験をなまなましく伝えているといわれる。[45] 一種の危機意識に立つ経典であるが、同じ訳者による『大集経』の「日蔵分」以下も、同じころの成立の気配が濃く、さらに同じグループに属する『地蔵十輪経』などの地蔵菩薩信仰も、如来蔵思想の影響下に出来た後期の経典である。（成立地は中央アジアか。）

このように大乗経典の製作はなお後までありつづけたが、その数はとみに少なくなる。代って密教経典がその姿を現わすようになる。それは六五〇年前後の『大日経』の成立をもって大乗顕教からの独立を達成し、[46] さらに『金剛頂経』によってその教理が確立したものと推定されている。

（1）　試みに北京版西蔵大蔵経で数えると、仏説部一、〇五五部のうち、秘密部七三九部、うち漢訳と重複するもの一一二部。その他の大乗経二六一部（阿含、本縁、律に相当するものを除いたもの）、うち漢訳と重複するもの一五七部。そこで、秘密部六一七部と大乗諸経一〇七部の計七二四部を漢訳の一、二〇一部に合わせると、一、九二五部を得る。ただし、漢訳は同本異訳も多いから、経典の種類となればさらに減る。しかし、これは現存する経典についてだけ言うのだから、大乗経典の生産された数は計算しようがない。

（2）　山田龍城『梵語仏典の諸文献』平楽寺書店、一九五九年、参照。

（3）　以上、平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年（以下、平川『初期大乗』と略記）、一〇―一六頁参照。

（4）　ラモット教授によれば『大智度論』には大乗経典の発生について二種の説明を用意している。一つは歴史的に説明しようとするもので、その中に、(1)初転法輪ののち、王舎城霊鷲山において、菩薩・声聞を前に般若波羅蜜を説いた。神々がこの第二の転法輪を喜んだ、(2)仏入滅ののち、文殊・弥勒たちがアーナンダとともに大乗経典を結集したが、衆生たちには難解ということで、諸天等の護持にゆだねた、(3)入滅後五百年を過ぎて正法滅尽の危機がおとずれたとき、取り出されて世に広められた、という三段階にわたる説明がある。（それぞれ大正二五、五一七上、一七三中―下、五九中、参照。）

第二は、心理的説明と言うべきもので、観行者が念仏三昧に入って如来と出会い、その会見の記憶を書物にするというもの。

(大正二五、二七六上―中、参照。)ここでは諸仏に出会うのは自分の心であり、それは実は空であると観じて解脱に導くから、大乗経典は仏説だと主張されているという。(E・ラモット「『大智度論』の引用文献とその価値」『仏教学』五、一九七八年、一六―一九頁。同じく『大智度論』仏訳〔E.Lamotte, *Le traité de la Grande vertu de sagesse*〕、一九二八頁〔第四巻、一九七六年〕、註2B参照。)

ただし、後者はラモット教授の読みで、直接の文言はない。しかし、この読みは真実(事実上の大乗経典形成過程とその作者の信念)を示すものと思われる。

(5) 宮本正尊『大乗と小乗』八雲書店、一九四三年、九五頁その他。

(6) 主に、平川『初期大乗』のほか、後述する静谷氏の著書を参照。戦後の研究成果としては、宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』(三省堂、一九五四年(以下、宮本『成立史研』と略記)を筆頭に、山田龍城『大乗仏教成立論序説』(平楽寺書店、一九五九年、以下、山田『成立論』と略記)が挙げられる。

(7) 宇井伯寿『印度哲学史』岩波書店、一九三二年。平川彰『インド仏教史』(春秋社、上巻、一九七四年、下巻、一九七九年)は初期大乗と後期大乗にわけ秘密仏教を別出するが、経典については第二期(中期)大乗経典の名を用いる。ただし、第三期はいわない。

(8) E・ラモット、前掲「大智度論の引用文献とその価値」二一―二二頁。

(9) 望月信亨『仏教経典成立史論』法蔵館、一九四六年、八六―一八七頁(支那訳経表)。

(10) 中村元「大乗経典の成立年代」(宮本『成立史研』附録一)参照。

(11) 古くは松本文三郎『仏典の研究』(一九二四年)、同『仏典批評論』(一九二七年)、椎尾弁匡『仏教経典概説』(一九二七年)、赤沼智善『仏教経典史論』(一九三九年)など。また上述の諸書のほか、宇井伯寿『経典の成立とその伝統』(『仏教布教大系』二、一九五一年)、同『仏教経典史』(一九五七年)など。

(12) 以下、静谷『初期大乗』と略記。

(13) 静谷『初期大乗』四七―五〇頁。

(14) 同上、四二―四七頁、一一〇―一一一頁(分類は筆者がまとめたもの)。

(15) 高田修『仏像の起源』岩波書店、一九七六年(以下、高田『起源』と略記)、四一五頁。

(16) 平川『初期大乗』六五―七二頁。
(17) 平川『初期大乗』二二〇―二三三頁。
(18) 静谷『初期大乗』一一八―一四六頁。
(19) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年（以下、藤田『原始浄土』と略記）、六一頁。
(20) 高田『起源』四二五―四三五頁。
(21) 平川彰「大乗仏教の興起と文殊菩薩」『印度学仏教学研究』一八巻二号、一九七〇年。
(22) 平川彰「大乗経典の発達と阿闍世王説話」『印度学仏教学研究』二〇巻一号、一九七二年。『インド仏教史』上、三七一―三七四頁参照。
(23) 静谷『初期大乗』一九一―二〇九頁。とくに二〇七頁、二〇九頁。
(24) 支謙訳の他の四経は『月明菩薩経』（『月灯三昧経』の一部）『龍施女経』『七女経』『老女人経』。竺法護訳は表記のほか、『梵志女首意経』『仏説心明経』。
(25) たとえば、梶山雄一『般若経』（中公新書、四二一、一九七六年、九五頁）に若干の批判が見られる。
(26) 梶芳光運『原始般若経の研究』山喜房仏書林、一九四四年。（改題再版『大乗仏教の成立史的研究』、一九八〇年）E.Conze: *The Prajñāpāramitā Literature*, 1958 (Revised ed., 1978, Tokyo).
(27) 『大品般若』の乾慧地にはじまる十地は〈共の十地〉と言われ、その前七地は声聞地にあたり、その用語は『毘尼母経』にも見出される。後者は法蔵部所属とされる。高崎直道「Gotrabhū と Gotrabhūmi」（『金倉博士古稀記念、印度学仏教学論集』一九六五年、所収）参照。
(28) 月輪賢隆「古品宝積経（Kāśyapaparivarta）に就て」（『仏誕二千五百年記念、仏教学の諸問題』一九三五年）。『瑜伽師地論』はこの経を〈菩薩蔵〉の代表と見て、その内容を十六段に分けて註釈する。（摂決択分、巻七九―八〇。）同じものの別出が『大宝積経論』である。
(29) 高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年（以下、高崎『形成』と略記）、六七三―七〇四頁参照。
(30) 平川『初期大乗』二九九―三〇〇頁、表のほか、『大哀経』巻二（大正一三、四一五上）＝『大集経』巻一（大正一三、五上）にある。

(31) 高崎直道「〈菩薩蔵経〉について」『印度学仏教学研究』二二巻二号、一九七四年、四四―五四頁。
(32) 『華厳経』の構成と意図については、川田熊太郎「仏陀華厳」（川田・中村編『華厳思想』法蔵館、一九六〇年）参照。
(33) 『兜沙経』は『六十華厳』の「如来名号品」「光明覚品」に相当。『菩薩本業経』はその部分に「浄行品」と「菩薩十住品」を加えたものに相当。
(34) 山田『成立論』二五八―二六四頁参照。新しい十地説も、初発心から成道までの過程を示すのが元来の意図である。
(35) 高崎直道「華厳教学と如来蔵思想」（前掲『華厳思想』所収）参照。
(36) 高崎『形成』五四七頁参照。
(37) 藤田『原始浄土』に所出一覧表がある（一三九―一六四頁）。それによると漢訳で二九〇部、梵本で三一経論に及ぶ。以下その内容の分析は筆者の試論。
(38) 高崎『形成』四一二―四四五頁参照。
(39) 塚本啓祥「インドにおける仏塔信仰と法華経の交渉」（『法華経信仰の諸形態』平楽寺書店、一九七六年、所収）参照。
(40) 布施浩岳『法華経成立史』一九三四年、参照。
(41) 高崎直道『楞伽経』（『仏典講座』一七）、大蔵出版、一九八〇年、三六四頁参照。
(42) 以下、高崎『形成』参照。如来蔵系諸経論について最初にその成立史を論じたのは勝又俊教「如来蔵の発達に就ての一考察」（『宇井博士還暦記念論文集、印度哲学と仏教学の諸問題』一九五一年、所収）である。
(43) 唯識説諸経論の成立史についてはまだ定説もなく、包括的な研究史もない。個々の研究も含めて、本講座の当該巻の叙述に期待している。
(44) 高崎直道「無上依経の構成」（英文）『印度学仏教学研究』八巻一号、一九六〇年、参照。
(45) 山田『成立論』五六七―五九二頁。
(46) 松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館、一九八〇年、参照。

参考文献

右の註記に掲げた諸研究書を参照されたい。個々の研究や出典はすべてそれらの研究書にゆずる。

Ⅲ　概説——ボサツ、ハラミツ

三枝　充悳

一　はじめに

大乗とは菩薩乗である、といわれるほどに、ボサツが大乗仏教に占める位置は、大きく重い。ボサツのそれほどの優位ならびに卓越性を、後述するように、保守派のいわゆる小乗仏教とくにその代表の（説一切）有部の学僧たちは、ある意味で忌避したのではないか、との疑いさえもたれるほどである。それにもかかわらず、その当事者の有部（の一部）さえも、いつかこの大乗のボサツを取り入れていたことが、近年の出土文献から知られるようになった。そうなれば、ボサツはまさしく全仏教に君臨したことになる。

ここには、わたくし自身のオリジナルの資料を提出してまったく新しい自説を主張しようとの意図もなく依頼もない。むしろこれまでわたくしの知りえた内外の諸成果（その一部はわが国ではまだ知られていない）にもとづいて、ボサツに関するさまざまなことがらをなるべくコンパクトにまとめ、それらを紹介すると同時に、しかしどうしても不審な点についてはそれをありのままに述べ、また時として卑見を仮説として記して行こう。

そしてあとの余白に、大乗ボサツの中心となる諸術語のうちその根幹とされるハラミツ―六ハラミツについて、もっとも重要な諸課題を示そう。

二　ボサツ

仏教文献に登場する語は、とくに重要な語であればあるほど、そのほとんどがいわば仏教思想史のごとき様相を呈する。ということは、各時代ごとの仏教思想がその語をどのように解し用いたかを、その時代ないしある運動のそれぞれの層において、究め明らかにしなければならない。そしてこのことの重要性は、どれほど強調しても強調しすぎることはない。

同時に、その語はつねに伝統的な内包と外延とをもつ。その語について、いちおうの定義ないし語義の設定がなされていなければ、そもそも研究の始めようがない。

以下、ボサツをめぐるそれらの諸問題を略述し、さらにその思想史、大乗仏教運動、大乗ボサツに関連する諸問題などを考察して行く。

1　ボサツの定義（語義）

ボサツ（bodhisattva, bodhisatta）の定義はおそらく干潟龍祥博士のもの[1]がもっとも明確である。すなわち、

菩薩の起源的意味は「菩提を求めて居る有情で、しかも菩提を得ることが確定している有情」

最も率直で普通の意味としては「智慧ある有情」「智慧を本質とする有情」「智慧を持てる有情」

ここにいう菩提（bodhi）は、本来 budh（めざめる）にもとづき、智慧、さとり、仏智、仏の智慧に相当する。また有情（sattva）は、もと as（ある、存在する）を語原とし、一言でいえば、生命のあるものをいい、玄奘（六〇〇―六六四）以前は衆生の訳語が普遍化していた。

したがって右の干潟博士説を簡明にいいかえれば、

仏の智慧をもつ生けるもの

仏の智慧を求めつつそれがかならず得られる生けるもの

ということになる。

ところで、仏（buddha）の語原も周知のようにやはり budh であり、しかも仏そのものが生けるものであったことは、紛れもない事実である。

ところが、今日までの研究成果の示すところでは、ゴータマ・ブッダ＝釈尊自身は、このボサツの語を用い、または説いたことが、ただの一度もない。仏、世尊、師、如来などをはじめ、数多くの呼称が当時存在し、それらが広く用いられ、やがて仏の十号が有名となった。しかしボサツはない。ボサツの語が初期仏教の古い資料に混じているのは、すべて後世の挿入である。

いつごろ、どのようにして、何故に、どの文献に、どのようなボサツが導入されたか、そしてどのような経過においていわゆる大乗のボサツが登場するかは、後述するボサツ思想史のうえで明らかになろう。

いずれにせよ、上述の干潟博士をはじめ、以下にあげる諸先学の研究に明らかなところを、きわめて判りやすくかつ現代風にいいかえるならば、

ボサツとはかならずブッダとなる候補者

というほどの定義がもっともふさわしいのではないかと思われる。

なおこのボサツの語は、インド思想史上、仏教以外で用いられた形跡はない。

2　ボサツの訳語

仏教文献が漢訳されたさい、あまたの音写語を混えたことはよく知られている。ボサツを「菩薩」とするのも音写語の一つであり、それが漢語に翻訳された例は比較的少なかったといえよう。古く「開士」[2]、のちに「覚有情」の訳語も見受けられるけれども、あまり用いられなかった。

この「菩薩」の語を決定づけたのは羅什（クマーラジーヴァ、鳩摩羅什、三四四―四一三）である、という。そのあたりの事情について、宇井伯寿博士の詳細な研究がある[3]。それを以下に要約して示そう。すなわち、

羅什の漢訳を援けた僧肇（三七四―四一四）の『注維摩詰経』に、

（僧）肇曰く、菩薩は正音にては菩提薩埵と云う。菩提は仏の道の名なり、薩埵は秦には大心衆生と言う。大心有って仏の道に入るを菩提薩埵と名づく。正名の訳無し。

というところから、羅什の有した梵本には菩提薩埵とあったのであるが、羅什訳以前にすでに一般に「扶薩」が通用していたために、羅什は強いて正音のみに依らずに、「扶薩」を「菩薩」と改めただけで、一般通用のものに従った。そして羅什以前の訳経中にすでに通用していた「扶薩」は、後代の書写のさいに「菩薩」に書き換えられた。少なくとも重要な経論においては、それが徹底した。

ところで扶薩＝菩薩が菩提薩埵の略称というのは疑わしい。それには、インドから中国に仏典が伝来する過程にお

いて、ボーディ・サットワ（bodhi-sattva）の音の変化が考えられる。すなわち、それぞれ最後の母音が脱落して、ボーディ↓ボート↓ボー、サットワ↓サト↓サと変わって行って、ボート・サトまたはボー・サとなり、それが扶薩・菩薩に移された。

以上が宇井博士の長文の説明をきわめて凝縮した要約である。途中の「扶」と「菩」とのそれぞれの音の記述中にやや鮮明を欠く感を除けば、必要かつ充分な説得力をもっている。（ただし直ちに後述する二つのコメントだけは省略できない。）

こうして漢訳のテクストではすべて「菩薩」をもって統一され、それは漢字文化圏全般に一貫して今日にいたっている。

ただこの菩薩の漢字はいずれにしても音写にすぎず、正確な発音をつきとめがたいので、以下には特殊の場合を除いてすべて便宜上ボサツと仮名書きで表記する。

右の宇井博士説に二つのコメントを記しておきたい。

第一は、『大智度論』巻四四[4]に菩薩の句義をつぎのように説く。

天竺の語法は衆字和合して語を成し衆語和合して句を成す。菩を一字と為し提を一字と為し、是の二が合せざれば則ち語無し。若し和合すれば菩提と為すが如し。秦に無上智慧と言う。薩埵は或いは衆生に名づけ、或いは是れ大心なり。無上智慧を為すが故に大心を出すを名づけて菩提薩埵と為し、願って衆生をして無上道を行かしめんと欲す。是れを菩提薩埵と名づく。

とあるほか、同論は「菩薩」の語義説明のさいには、他の二ヵ所においても[5]、やはり右と同類の文により、すべて「菩提薩埵」としておこなう[6]。また「菩提薩埵道」の語なども見える[7]。

宇井博士のように、僧肇の注という漢人の文章に依拠するよりも、羅什訳の確定している原典である『大智度論』の文例のほうが、よりふさわしいと思われる。

ところで、右のことをさらに押し進めて行くと、つぎのような第二の問題が生じてきて、宇井博士説にいささか不審ないし疑問も彷徨し始める。

もしも羅什の梵本にすべて bodhisattva とあったとするならば、なぜ語義の説明の個所のみに限って「菩提薩埵」の四字をそのまま残し、その前後はもとより、ひろく全体にわたってすべて「菩薩」の二字に省略したのか。そのさい、羅什の時代にすでに一般に「扶薩」が通用していて、漢人の混乱を回避し判りやすくするためというだけの理由づけでは、いささか迫力が乏しく弱く、論拠としては不充分ではないか。というのは、羅什による訳語の改善はかなり徹底していると思われるからである。

ただ一例だけをあげよう。丘山新修士の研究[8]によれば、さとりの最高の境地を示す術語である anuttarasamyaksaṃbodhi の漢訳として「無上正真道」ないしそれに類するものが、支婁迦讖、安玄、支謙、『無量寿経』、白延、竺法護、法立と法炬、竺曇無蘭、竺仏念などに見られ、その他少数の別訳があり、また別に「阿耨多羅三耶三菩」（菩で終わっている）の音写が、支婁迦讖、無羅叉、聶道真、曇摩蜱にあったのに、羅什はそれらをことごとく廃して、わざわざ「阿耨多羅三貌三菩提」（菩提と提を伴う）と複雑な原語に近い音写にすべてもどしている。それを例とするならば、当然原文のボーディヒ・サットヴァは、同じように、「菩提薩埵」と正してよい、というよりも正すべきではなかったか。もしもそうでないならば、羅什の原本にも「菩薩」の語のところはすべて「ボート・サト」「ボー・サ」とあったのであろうか。

宇井博士は、ステン・コーノーが紹介した仏像の破片上の刻文を引用している。そこにはたしかに「ボーサ」とあ

り、この例はほかにもあるのかもしれない。しかしそれ一つだけの例証では、少し物足りない感が否めない。たとえば、後述するシュリングロフ教授出版のトルファン出土写本には、bodhisatva（°sattva ではない）の語が何回も出ている。これはキジルで発掘されたが、キジルは羅什の故郷のクチャから北西三六キロメートルを距るのみである。ただし遺憾ながらこの原本の年代は判らない。

それらから見ても、その他のトルファン出土写本[9]がシュリングロフ出版本とほぼ同類である以上、古い時代のある資料に「ボート・サト」「ボー・サ」が見られたとしても、それはむしろ例外的なものと考えるほうがふさわしいのではないかとの感は、容易に拭い去ることができない。

3　ボサツの観念の前史

初期仏教のボサツ　ここでいう初期仏教とは従来また今日一般に原始仏教と呼ばれているものを指す。資料としてはパーリの五部（ニカーヤ）と漢訳の四阿含などがあり、また最近はトルファン出土本の出版や古い碑文の解読その他が進んだので、これらをも加える。

この初期仏教のボサツについては（最近の資料は扱っていないけれども）平川彰博士の詳細な研究[10]があるので、以下にそれの重要な個所を要約する。すなわち、

杉本卓洲「四部ニカーヤ四阿含に現われたボサツ」[11]に説かれているように、パーリの小部を除く四ニカーヤ全体に、ボサツの用例が広く見られる。また『スッタニパータ』の「大品」にも一例がある。しかしそのボサツの語はほとんど仏伝の文章中に出てきており、その文意からすればボサツの語がそこになければならない必然性はない。おそらく

「成仏以前はボサツ」という一般の理解にもとづいて、それらの伝承のうちに挿入されたのであろう。

漢訳の阿含を見ると、『長阿含経』ならびにその異訳経典、そして『増壱阿含経』には、いずれも「菩薩」の語が登場し、また『四分律』や『五分律』にもボサツの観念が用いられている。

ただし『中阿含経』と『雑阿含経』とには、「菩薩」の語は現われない。(『雑阿含経』では後世の混入と見られている『阿育王伝』と合致する個所のみに「菩薩」の語がある。)もっとも『中阿含経』の異訳経典には「菩薩」の語が見える。これは『中阿含経』と『雑阿含経』とが有部によって伝承されたものであり、最初期の有部はボサツの観念を採用することを欲しなかったためであろう。

以上の平川博士の説に明らかなように、ボサツは、たとえその語が現存する初期仏教資料中に存在しているとしても、それらは後代の伝承中の混入の結果であって、本来は初期仏教にはボサツの観念はなかった、と推定されうる。

干潟龍祥博士の研究[12]は、バールハットの仏塔の欄楯彫刻には、世尊(Bhagavan)が用いられていて、ボサツの語は見えないことを明らかにした。アショーカ王がルンビニー園に建てた石柱の碑文でも同様である。しかもそれらの用例は、すべて成仏以前を指示しているから、この時代にはまだボサツの観念は存在しなかった。それにたいして、それらの用例に相当するパーリの『長部』、『マハーヴァストゥ』、『ラリタヴィスタラ』、漢訳の仏伝文学では、ボサツとなっている。

なお平川博士が『中阿含経』と『雑阿含経』とには「菩薩」の語は「みられないようである」[13]といわれたのにたいして、そののち『大正新脩大蔵経索引』の『阿含部』が公刊されたので、その三一七ページ中段の「菩薩」の項を参照してみよう。たしかに『中阿含経』はその場所には一度も現れない。それにたいして、『雑阿含経』については九ヵ所あげている。いまそれらを一々検討して行くと、右のうち四ヵ所(98a, 124b, 130c, 298b)は「菩提」の誤りであり、

また他の四ヶ所（166c, 167a, 168c, 169a）は上述どおり『阿育王伝』に関連する。のこり一ヵ所（317a）だけに、明らかに「菩薩摩訶薩」の語がある。これは第一一七七経で、はじめにいわゆる経中経があって、そのあとに「今当に義を説くべし」とあり、その前文にあった「不愚不癡」を説明して「謂わく菩薩摩訶薩」といっている。したがってこの経全体から見れば、おそらく経中経に相当する前文のみが古く、先にあり、あとの説明文は後世の付加と考えてよい。そのように仔細に見てみると、平川博士の説を一歩進めて、たしかに『雑阿含経』の原型には「菩薩」の語は存在しなかったということができよう。

ひとこと付言すれば、上述の第一一七七経はパーリ相当経を欠き、その内容も比較的いわば軽くて、経全体は何かしら付随的な感が濃い。

実は、『雑阿含経』について、この索引のカードを当時わたくし自身が作り、記した。そのさい、おそらくわたくしの誤写ではなくて、他のひとがカード整理の段階において、「菩薩」と「菩提」とを混同したのではないかとも考えられるけれども、すでにその記録もない。ともあれわたくしに責任があることがらゆえ、ここにわたくしがお詫びを申しあげる。

仏伝とボサツ（本生ボサツ）　本生ボサツという語を用いつつ、仏伝文学との関係をくわしく論じたのが山田龍城博士[14]である。その所説の中心を引用しよう。

大乗の菩薩があらわれ、その修行道が発達する前に、きわめて早い時代から、師たる釈尊の行跡が語られ、釈尊が此の世に生を享けるまでの本生が語られていた。それがすなわち本生のボサツである。[15]

本生ボサツの思想は、現存の資料で見れば、パーリのジャータカ、漢訳及びサンスクリットでいえば、ジャータ

カを含むアヴダーナ類聖典に見出される。……これを「譬喩文学」と名づける。……譬喩文学はボサツ思想を考究する資料。[16]

ボサツのおこりについて、釈尊その人を讃仰する人々の間から、釈尊の前生を語るに当たり、「ボダイを求める人」として、ボサツの名が説きはじめられたと考えることもできる。……本生のボサツはすでに原始伝承のうちにあらわれたと見てよいと思う。[17]

すでに本生のボサツが部派以前にあらわれたとして、そのあらわれるべき理由はどこにあったであろうか。いうまでもなく、それは師の正覚の背景となるべき、高度の実践道を、前生に引き延して讃嘆し、これを称揚するためであったに相違ない。すなわちボダイを求める人のあらゆる自利・利他の実践道を説くためであった。……ボサツは沙門でもなく、比丘でもなく、一般の社会人であるのが原則であるのだから、人間相互の関係における道が問題となるべきであろう。[18]

以上、山田博士の説の骨格をなす文章を記したが、肝心のボサツの起原に関しては、博士は確たる資料は提示せず、ほぼ推量によっている。

干潟龍祥博士もつぎのように説く。

菩薩なる語は新語であり、また仏陀釈尊を超人視しこれを強く信仰している者たち、また仏陀釈尊の前生話を盛んに作り且つ盛んに利用している信教者たちの間において起ったものと考えられる。……菩薩なる名称は、いったん何処かで起るや、忽ち部派の如何を問わず、仏教教団の何処にも弘まり用いられるにいたったものと思われる。それなるが故に、最初何処で何派で起ったかが不明になっているのであろう。[19]

ここでも、釈尊の本生＝前生に関連してボサツが説明されているけれども、ボサツの起原は推定にとどまっている。

4　ボサツの観念の出現

ボサツの観念ならびにその語の出現について、先に引用した平川博士の説を、引き続き紹介しよう。平川博士によれば、『ジャータカ』は、ブッダが語った物語や寓話なのではなくて、従来の多くの説明と同じく、「ブッダの前生譚」と解される。ところがそのように理解すると、『ジャータカ』は世尊ないし仏陀の前生ですんでしまうから、そこにはボサツという観念の生まれる余地も根拠も失われる。ボサツの観念の発生は『ジャータカ』以外のところに求めるべきである、という。(20)

つぎに平川博士は「弥勒菩薩」について論究する。そしてくわしくその資料を検討して、論理的にも資料からも、ミロクという「将来仏の観念からは菩薩の観念は導き出されない」と結論する。(21)

そのあと平川博士は、山田博士の場合と同様に仏伝文学の討究に入る。ここで、『ジャータカ』類および「燃燈仏授記」の思想と資料とを詳細に解明し、このうちの後者にはじめてボサツの観念が生まれた、とする。

同じ仏伝文学のなかでも、『ジャータカ』の類は、ブッダが前生においてさまざまな異身をとりつつ修行—善行を実践した物語—文学であるのにたいして、「燃燈仏授記」の語るのは、遠い過去世においてバラモンであった釈尊があるとき燃燈仏（Dīpaṃkara-buddha 定光如来）を見てかならず仏になろうとの願を起こし、それにたいして、燃燈仏が、汝は未来世に釈迦牟尼というブッダになろうと「記莂」(vyākaraṇa) すなわち予言を授けた、という物語—文学である。「燃燈仏とは燈明をともす仏であり、この仏が釈迦菩薩の心に仏教の燈火を点じた」という仏伝文学を、平川博士は強調する。そしてこの「燃燈仏授記」の思想は、部派分裂と大乗興起とのおそらく中間に出現したことを、幾

多の諸説をふまえて論じ明らかにして[22]、そのあとにつぎのように述べる。

菩薩の観念は、おそらく燃燈仏授記を契機として考え出されたものと思う。釈尊はこの時、当来作仏の記莂をあたえられたのであるから、それ以後の釈尊の修行は、悟り（菩提）を実現せんと努力する人、悟りを求める人となるわけである。この「悟り（菩提 bodhi）を求める人」がすなわち「菩薩」（bodhisattva 菩提薩埵）である。授記を得た後の釈尊は、自覚的に菩提を求めて努力し、六波羅蜜の修行をなしたのである。かれは授記を得ており、成仏しうることが確定しており、しかも自らそれを知っている。しかしかれはまだ仏陀ではない。この修行者は、授記を得ていない人と区別しなければならない。この区別の必要にせまられて、「菩薩」（bodhisattva）という言葉が作られたのではなかろうか。少なくともこの人は、「菩提を求める人」として、菩薩と呼ばれるのにふさわしい人である[23]。

そしてすぐ続けて、

しかし現存の「仏伝文学」から、この点を文献の上から論証することはできない。

と述べ、そのほか幾つかのことわり書きをして、ボサツの観念および語の出現の決定のむずかしさを示している。以上の平川博士の説は、充分な論究をふまえて、みごとな説得力がある。以下、それに対する卑見――というよりも私的印象といったものを述べてみよう。

平川博士によって説かれた決定のむずかしさ―困難は、ボサツの観念が、いずれにしても、仏伝というある文学（作品）から発生しているところに由るのではないか、とわたくしは考える。

文学―文学作品―文学者のジャンルは、むしろ論理の斉合性を必要とせず、論証の説得力とは無関係に、みずからのイマージュにもとづき、ある意味では気儘（ままま）なイマジネイションによって、自由闊達な発想を好みかつ尊び、自由な

観念と語とを生み出す。

平川博士が、『ジャータカ』の類を拒んで「燃燈仏授記」説を採用し、上述のような論理づけを施していることにたいして、学問のもつ論理性からすれば、充分に首肯されうるだけではなくて、むしろその一貫性が讃賞されるであろう。

しかしながら、これは上述のように、いずれにしても文学といったいわば論理の枠をはずれたジャンルにおけるできごとである。

もしも『ジャータカ』の作者が、文学者特有の資質から、論理を離れて、自由にボサツの観念および語を、本生ボサツとしてつくり始め、それが授記思想と結合して燃燈仏授記の説となった、いいかえれば、『ジャータカ』が過去に遡ったものが、授記において将来の授記—予言に翻ったと解することも、可能性がまったくないわけではない。インド人がとかく本生—前生を問うことは、「過去七仏」説をはじめ、多くの例がある。このさい、『ジャータカ』にボサツの語ないし観念が論理上は必要ではないとしても、文学者はそのイマージュから創作したかもしれず、すなわちいずれにしても仏伝文学という性格から、その過程の論理性が免除ないし軽視されうるならば、このような平川博士の説に対する異論も不可能ではないであろう。

ともあれ、紀元前三世紀（ないし四世紀）に始まる部派分裂のあとのいわゆる部派仏教——のちに小乗仏教の名で大乗仏教から貶せられる——のいくらか進んだ時代（平川博士はほぼ紀元前二世紀と推定する。[24] 静谷正雄教授は紀元前一五〇—五〇年とする[25]）に、仏伝文学のおこなわれたさなか、ボサツの観念および語は出現し、育まれて、かなり速いスピードで、仏教の諸活動・諸部派・諸文献に拡大し、その拡散の過程で文献作者・文学者・諸部派の学僧たちは、やや幅広いニュアンス・意義づけをおこなって行った、と考えられる。

こうして、ボサツの語のニュアンス・意義づけは、その観念の出現から離れて、文献の性格や部派の教理などと関連しつつ展開して行くことになる。

平川博士は、ボサツについて、『発智論』『舎利弗阿毘曇論』『大毘婆沙論』その他、またブッダゴーサの説、『異部宗輪論』などを引用し、さらに石川海浄教授・干潟龍祥博士説を、またくわしくハル・ダヤル（Har Dayal）説を紹介している。[26]

なお、右の平川博士の説明のなかに、南伝パーリ系では「比較的に、人間釈尊に即して菩薩を解していたと考えてよい」[27]のに対して、『舎利弗阿毘曇』『大毘婆沙論』あるいは『異部宗輪論』中の大衆部・一説部・説出世部・鶏胤部の本宗同義などの北伝では、「完成した菩薩について、菩薩の意味を考えているようである。それ以前の低い段階での修行中の菩薩については、それを菩薩と認めないようである」[28]という。このことは、換言すれば、前者にイデー（理念）としてのボサツ、後者にイデアール（理想）としてのボサツ、というような措定もなされえよう。

以上述べてきた山田博士・干潟博士・平川博士に共通しているところは、ボサツの出現が広義の仏伝文学に見られるということである。

いずれにしてもボサツのありかたが仏＝釈尊そのものと密接に関係していること、豊かでユニークなイマージュのもとに仏伝を創作した文学者によってボサツの観念と語とが産み出されたこと、それにもとづくボサツは理論を離れてかなり自由であり、部派の別をこえて速かに拡大したこと、しかしながらそのためにボサツに関する異なった観念が生じた[29]ことなどを、ここにあらためて記しておこう。

こうして仏教思想史上新たに登場したボサツにたいして、山田博士は「本生ボサツ」と命名し、以後の説明に一貫してこの語が使用される。平川博士の説は強いていえば「授記ボサツ」となろうか。ともあれ、ここでは上記三博士

の説に共通するところを取って、「仏伝のボサツ」と呼ぶことにしよう。（そしてこの小論では以後、たとえば山田博士の「本生ボサツ」も「仏伝ボサツ」と書き換えて論述する。）

この「仏伝のボサツ」の先駆のあとに、いよいよ「大乗ボサツ」が登場することになる。

5　大乗ボサツ（一）

大乗ボサツの出現　上述のように、仏教思想史に「仏伝ボサツ」がはじめて出現すると、それはたちまちのうちに、部派をもふくむ全仏教運動のなかに取り入れられて、急激に拡大し、かつ独自のボサツ観の成立を見る。すなわち「仏伝ボサツ」は、部派の教理ないしその理論に関連する一方、そのような専門の出家者の集団である部派とはむしろ別あるいは無関係に、やがて起こってくる大乗仏教運動のなかに直接組み込まれ、もしくはその推進力となって行く。

とはいっても、まず大乗ボサツが生まれて、その指導のもとに大乗仏教が興起し展開し進行したというのではない。（それほどまでにはボサツ思想は熟してはいなかった。）そうではなくて、あるいはそれとは逆に、新しい仏教運動をめざしたひとびと（それがやがて大乗仏教の名を得てそれを標榜するようになる）が、この文学作品中にはじめて登場したボサツというイデーを、もしくはそのイマージュを、みずからのうちに巧みに吸収しつつ、かれらの運動を展開するプロセスにおいて、やがて大乗ボサツの出現をみた、と見るほうが正しいであろう。

そうであれば、大乗ボサツについて、その性格や定義、また出現などを論ずるためには、新たなる仏教運動すなわち大乗仏教運動そのものに関する考察が先行しなければならない。

大乗仏教の興起　大乗仏教がどのようにして起こり、現われ、始められたかは、現在もなお定説はない。一九七五年に記した拙著『インド仏教思想史』（レグルス文庫、第三文明社）から、二、三の文章をつぎに引用する。

部派仏教が難解な教理の樹立と困難な実践とに専念しているあいだに、一般民衆ならびにその指導者（その実体はよく判らない）によって、一種の新しい仏教改革がおこりつつあった。それがいわゆる大乗仏教（Mahāyāna）である。マハー（mahā）は大きい、ヤーナ（yāna）は乗りものを意味するが、教えという解釈もある。……

伝統的な部派仏教は、国王・藩侯・長者などからの政治的・経済的援助を受け、広大な荘園を所有し、その安定した社会的基盤のうえに存立していたために、一般民衆とは遠く隔絶していた。かれらは壮大な僧院の内部に居住し、静かに冥想し、坐禅を修し、煩瑣な教理研究に従事していた。その態度はいわゆる自利に集中し、いきおいある特定の枠にはまった独善的・高踏的なものであった。

このような団体は、ひとりでに、また意識的に、一般民衆から遠ざかる。いな、一般民衆のほうがかれらを避ける。一般民衆の求めるものは、そのようなむずかしい教理でもなければ、厳しすぎる実践でもない。そのようなものにとりつかれていては、自分自身の日常生活が成立しない（一一六―一一七頁）。

大乗仏教は決して一時に一ヵ所で急速に興起したものではない。長いあいだ、あちらこちらでいろいろの運動がおこり、それらがまじり合って、次第に大乗仏教に結晶して行くのであり、したがって、これまでの仏教にはふくまれていなかったものも、ここにふくまれるようになる一方、部派仏教のあいだで忘れられていたゴータマ・ブッダの根本精神・基本的立場に立ち返ろうとするものも少なくない（一一八頁）。

大雑把に見て、大乗仏教の起原ないし源流にはつぎの四つが考えられる。

第一は部派仏教からの発展ないし飛躍である。たしかに大乗仏教経典には、部派仏教で用いられた術語もしばし

ば見られる。しかしそれは、大乗仏教が新しい思想をもるのに、部派仏教の古い且つ伝統的な用語を借りたのみであって、一つの部派から直接発展ないし飛躍があって大乗仏教がおこったとするのは適切ではない。

第二には、いわゆる仏伝文学が考えられる。仏伝文学が初期仏教以来次第に栄え、たとえ部派仏教のなかから現れたものも、やがてそれをのりこえ出て、「讃仏乗」と称せられる文学を発展せしめた。各種の譬喩作品やアヴァダーナと呼ばれる説話がある。……

第三に仏塔信仰が考えられる。仏塔（ストゥーパ）はもともとブッダ・仏弟子の遺骨や遺品などをおさめたものであるが、それが次第に数を増し、規模も大きくなる。アショーカ王が各地に仏塔を建立したことは有名であり、またサーンチーやバールハットやブッダガヤーなど豪華絢麗なものもある。おそらくその数はかなりの数に達したことであろう。……もともと仏塔は在家の寄進したものであり、在家の信者によって護持されていた。しかしやがて仏塔を守る専門家のような人々が出てきたにちがいない。かれらはまったくの在家の信者でもないし、また特定の部派—教団に属していたのでもない。その意味で管理者にすぎなかったけれども、同時に仏塔の護持者であり、すすんで仏塔信仰を鼓吹する専門家であったであろう。

第四に、ホトケ、ボサツの拡大とともに、また部派の一部から引きついだ心性清浄説（心の本来の姿は清浄であるとする説）にもとづいて、多くの無名のホトケ、ボサツが実際に出現し、その説くところが高度に宗教的であって、形式も初期経典とまったく同じであり、人々を激しく打つものがあり、それが人々の共鳴を呼んで行った、と考えられる。この人々はどの部派・教団にも属さずに、大乗仏教経典すなわち仏説である（べき）経を作製し、そこに新しい思想ないし初期仏教につながってそれを発展させた思想をふくんでいる。

現在考えられるのは、おおよそ以上の四つであるが、これ以外にもかくれた起原・源流があるかもしれない。

ともかく、仏教が（他のジャイナ教やヒンドゥー教などとちがって）大乗仏教を生み出し、一種の仏教の革新運動を展開したことは、すでに初期仏教のなかにあった世界宗教に成長する芽を一段と大きく開かせることとなった（一三二―一三四頁）。

原始大乗　大乗仏教の起原を考える場合、いかに大乗を誇称したとしても、それはいうまでもなく大乗仏教なのであるから、仏教の内部での一運動であることは、つねに銘記されなければならない。

かつては、その当時の仏教といえば、それは直ちに部派仏教にほかならないという先入見があり、その部派のなかでもっとも大乗仏教思想に近いものを説く部派を探し求めた末、大衆部にいたり、こうして、翻って大衆部から大乗仏教が起こったという説が、ほぼ支配的であった。

しかしこの説は、先に引用した平川彰博士の『初期大乗仏教の研究』の大著において、詳細な論証とともに厳しく否定され、それに代わって、当時の仏教運動のなかに、部派とは関係をもたない別の集団、とくに仏塔を拠点とする在家仏教の信仰集団の姿が明らかにされて、これこそが大乗仏教の源流であることが主張された。すなわち、大雑把にいえば、在家仏教信者による仏滅後の舎利供養→部派教団と並行して存在した仏塔信仰集団の讃仏的信仰的仏教→初期の大乗仏教、という図式である。

この平川博士説を全面的に取り入れ、それをさらに一歩進めたのが、静谷正雄教授の『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑、一九七四年）である。静谷教授はかねてからインド碑文の研究の第一人者として高名であったが、それに加えてもっとも古い漢訳の諸経典の検討をも併せて、平川博士説の線上に、さらに初期大乗の先駆者として「原始大乗」という仮説を立て、それにもとづいて右の書物を公刊した。同書は、

第一章　大乗仏教の源流
第二章　原始大乗の存在
第三章　原始大乗の経典
第四章　原始大乗の思想
第五章　原始大乗の成立
第六章　初期大乗仏教の成立

という非常に細心な全六章より成り、原始大乗について、緻密にかつ大胆に論じ、懇ろに語り明かしている。以下に同書からいくつかの説を紹介しよう。

いちおう西暦元年[30]という時点をとりあげて考えると、救済仏世尊への絶対的信仰、仏塔供養、作仏授記における誓願の強調、六波羅蜜のような菩薩の実践法、三世十方における諸仏の存在（現在と未来に関しては観念的な許容であったとしても）が、すでに説かれていたと考えられる。これらの信仰や思想を前提として、まず「原始大乗」が生まれ、さらに発展して初期大乗仏教の成立を見る（三六―三七頁）。

一般に初期大乗仏教と呼ばれているものは、『小品般若』以前と以後とに分けて考える必要がある。『小品般若』において初めて「大乗」の語が現われ、部派小乗への批判が明示されてくるのであるが、『小品般若』以前においては、仏果を志求して菩薩道を行ずべきことを強調しながらも、阿羅漢の聖者たることを理想とする部派仏教の立場を非難しない段階が先在した。作仏を理想とする「菩薩」の仏教であるという点では、もはや「大乗」と呼んでもよいのであるが、『小品般若』ならびに以後の大乗経典を貫流する「空」の思想はまだ明確でなく、仏塔信仰に対する批判も不徹底であった。この段階の人々は、みずからの立場を「菩薩道」「菩薩乗」「仏

乗」などと呼んだようであるが、筆者（静谷教授）はこれを「原始大乗」と呼び、『小品般若』に始まる大乗仏教を「初期大乗」と呼ぶことにしたい。

「原始大乗」の教義は、……作仏を理想とし、四無量心や、六波羅蜜の実践を説き、誓願を重んじ、阿弥陀仏のごとき現在他方仏の信仰を説き、仏塔供養を重んじ、若干の三昧を説き、あるいは菩薩の階位を考え、ないしは礼仏懺悔の法を示すなど、かなり多様なものであったと考えられる。この「原始大乗」は「初期大乗」よりも、年代的にみて少なくとも五〇年以上古く出現したと考えられる（四七―四八頁）。

確かに「原始大乗」の存在を示唆するような積極的な資料は皆無といってよいが、前後の歴史的状況を綜合的に考えると、「原始大乗」と呼ぶべき最古の大乗仏教が、現実に存在したと想定せざるを得ない（四九頁）。

そのような「原始大乗」の存在の仮説を置いて、静谷教授がもっとも精密に論じたのは、同書の第三章の〈原始大乗の経典〉であり、全体の半分近くの量を占める。そこでは以下にあげる漢訳の諸経典の一つ一つについて、あまたの角度から厳密で詳細な検討を加える。

大阿弥陀経
阿閦仏国経
舎利弗悔過経
菩薩行五十縁身経
太子和休経
金剛般若波羅蜜経

なお、そのほかに支謙訳の五つの経と竺法護訳の二つの経とを加える。

これらの経の内容を同書はくわしく述べ、ここには「大乗」の語は現れていないが、それらについてつぎのようにいう。

当時の人々は菩薩道あるいは仏道、あるいは菩薩乗、仏乗と呼んだようである（二二二頁）。

原始大乗の思想　静谷教授は同書の第四章に〈原始大乗の思想〉を種々に語っているが、それらのなかで重要なものを取り出して、つぎに記しておこう。

十方現在の諸仏を認める。……とくに阿弥陀仏と阿閦仏とは、それぞれ善快なる仏国を実現して、その国に生まれる者を教化する。阿羅漢の悟りを得たい者も、仏の悟りを得たい者も、その浄土に往生することが、目的をとげる疾くて確実な道である。阿弥陀仏は光明と寿命とにおいて諸仏に卓越し、出家の菩薩はもとより、ひろく在家の作善者、さらには前世作悪の者まで救うという幅の広い救済仏として登場する。阿閦仏は「偉大なる菩薩」（菩薩摩訶薩）の願と行との模範的完成者として、救済仏というよりはむしろ偉大な先覚者・指導者として、菩薩道を勇猛に進む者の励まし手となっている。「十方現在の諸仏」は観念の対象ではあり得ても、信仰の対象にはなり得ない。弥陀や阿閦のような「個性をもった現在仏」がまず信仰されたのである（二一〇―二一一頁）。

菩薩思想についてみると、（阿弥陀仏の前生の）法蔵菩薩や阿閦菩薩は師仏の前で広大なる「誓願」を立てて、その成就のために菩薩道を修した。誓願（praṇidhi）が自己の作仏に対するものであると同時に、一切衆生を利益する利他行を含むものであるべきことは、すでに『マハーヴァスツ』の燃燈仏授記物語に明瞭に示されている。……

「原始大乗」における誓願は「作仏」の誓願をもって始まるが、まもなく「浄仏国土」の誓願が加わって、誓願

の内容がきわめて豊かなものとなった。阿弥陀仏や阿閦仏の本願はその代表例である（二一四頁）。

「原始大乗」においては仏果を求める仏塔信仰者のあいだで、作仏授記が重視されたと思われる（二一五頁）。

作仏をめざす菩薩の行は何か。まず代表的なものは六波羅蜜であろう。……「六波羅蜜経」とは「六ハラミツの法門」の意味である[31]（二一六頁）。

「原始大乗」における菩薩の行は、実にさまざまなものが存在したと考えられる。しかし菩薩の基本的な作仏行ということになると、釈迦菩薩の作仏行が範とされるから、それが六波羅蜜としてまとめられると、それ以後は六波羅蜜が一般に菩薩道として認められたに相違ない。「原始大乗」ではこの六波羅蜜を軸としながら、仏塔供養、他方浄土への往生の行、三品悔過、四無量心、四摂事、特定の三昧実修、特定の「法」文の受持読誦などが、菩薩の行として説かれたと考えられる（二一八―二一九頁）。

「菩薩」の観念に続く重要な観念である「発菩提心」は、一部の系統で発想され、それが後に一般化されるようになった。その系統としていちおう考えられるのは『金剛般若』『阿閦仏国経』『小品般若』とつながって行く系統であろう（二二〇頁）。

凡夫のボサツ　静谷教授の同書の第五章の第一節は、〈「誰でもの菩薩」の誕生〉と題する。そこにはつぎのように説かれている。

「原始大乗」の主軸となる思想は、釈迦菩薩のような特定の菩薩だけを考えるのでなくて、誰でも作仏の誓願を起こして、菩薩の道に進むならば、その人は菩薩であり、将来かならず作仏できるとする「凡夫の菩薩」の思想である。……

原始大乗の成立は「誰でもの菩薩」の登場をもって始まる。在家・出家を問わず、男女・貧富・貴賤を問わず、仏の悟りを求めて菩薩の行を修する者は、誰でも菩薩であり得るという思想は、いったい、どこから生まれてきたものであろうか。この菩薩は仏伝文学や部派仏教の文献に語られる釈迦菩薩からすれば、天地の隔たりがある。したがってこのような「凡夫の菩薩」を認めることは、菩薩の安売りであり、ひいては釈迦菩薩の地位を下落させることにもなる。だから釈迦崇拝に立つ仏伝文学の伝持者や仏塔教団の人々が、進んで「凡夫の菩薩」を生み出したとは考えにくい。

臆測の域を出ないけれども、「凡夫の菩薩」の生まれた理由の第一は、「菩薩」という新しい理想像の登場である。たとえ、それが釈迦菩薩という特定の菩薩から導き出されたものであったにしても、いったん菩薩という新しい仏教的人間像が生まれ、その実践道が組み立てられると、釈尊を敬慕する仏教徒にとって、それはやがて各自の理想の対象として、一般化される運命をもつのである。

理由の第二は、最善・最高のものを求めてやまぬ人間の存在である。……

第三の理由は、仏の願いという問題である。……仏の世間出現の目的（出世本懐）を追求する人々のあいだで、自分たちが菩薩となって作仏することが、仏の願いにかなう道である、という考えが生まれてきたと思われる。

第四の理由は、授記を主とした伝道説話の出現である。燃燈授記の物語は非常に愛好されたようであるが、この話を祖型として、仏に誠信をもって華・香・燈明・衣・食・傘蓋・音楽などを供養し、仏になりたいと願った者は、仏から作仏の授記を受けるという趣旨の説話が、たくさん作られたようである。……思うにこれらの説話は、仏塔信仰・仏塔供養を盛んにしようとして作られたもので、仏塔――それは大悲の救済仏そのものである――に礼拝供養を行なう者は、仏に成りたい、との誓願を起こして礼拝供養する限り、作仏授記を受けるのだ、と仏塔

信仰者の菩薩性を保証しようとするもの、と見ることができる。……

理由の臆測がほとんど資料にもとづかず、はなはだ思弁的になってしまったが、誰でも菩薩たり得るという思想は、部派教団とは別個の、やはり仏塔信仰を中心とした仏塔教団において、とくに釈尊の出世本懐を問題とするような道心篤い一部の人々のあいだに発想され展開されたものと考えられる（二三八―三四〇頁）。

以上、「原始大乗」ならびに「凡夫のボサツ」に関する静谷教授の説の軸となるものを紹介した。それら四つの理由は、たとえば右の第二は、あまり説得力をもたず、結局は、仏という観念をめぐって展開されている。仏そのものの一種の拡大ないし変遷が、菩薩思想の拡大ないし変遷にそのままつらなり、その間に、授記とか作仏とか仏塔とかが挿入されているにすぎない。

したがって、静谷教授の説にわたくし自身かならずしも全面的には賛成できず、また満足しきれぬものがいくつか残る。

さらに静谷教授は、上掲の文につぎのような文を続ける。

菩薩は阿羅漢や辟支仏と違って、利他を第一とする。この利他を第一とする菩薩の姿は、釈迦菩薩の本生行に雄弁に示され、財物はもちろん、自己の身肉・頭目・妻子すら菩薩は利他のために施与し、すべての有情の利益安楽を願うのである。

ここでは、静谷教授は、先にこの「凡夫のボサツ」を「仏伝ボサツ（本生ボサツ）」と峻別したのに、いまは混同してしまっており、それが大きな矛盾として残る。さらに教授は上述の文にすぐ続けて、つぎのように説く。

しかし、このような利他の大志と大行に生きる菩薩の人間像があえて選ばれるのには、ちょうど原始大乗の生まれてくる時代に、ある地域や階層の人々から、このような利他的人間像が強く憧憬され、敬慕されたという歴史

的事情が背景にあったのではないかと考えられる。いわば利他的行為を高く評価する時代思想のようなものが高まっていて、あえて菩薩の道を選ぶ人々が現れやすい情況にあったと考えるのである（二四一頁）。

ここで、ボサツに突如（としか評しようがない）「利他」という性格が賦与され、しかもそれがボサツの本質のごとく謳われている。そしてこの「利他」思想の源流を「歴史的事情」「時代思想」に帰している。

静谷教授は、右の文に続いて、碑文の例をあげる。

銘名のうえに、「一切衆生の利益安楽のために」(sarvasattvānāṃ hita-sukhāya) の句が最も古く現れるのは、ガンダーラの Pājā 村出土の石碑碑文であり、それは一一一年（ヴィクラマ紀元とみて西紀五四年ごろに当たる）の日附をもち、Ānanda の子 Saṃghamitra が、父母への供養として「一切衆生の利益安楽のために」(sarvasatvana hidasuhae) 井戸を造らせたことを記銘する（二四一頁）。

そしてこの語句が広く流行した例をつぎつぎとあげ、カニシュカ舎利容器にも、さらに有部をはじめ諸部派においても、一般に認められていたことを、静谷教授はくわしく述べる。（そのあと（二四三―二四四頁）に上述のわたくしが言及したことがらを、かなり熱をこめて再説している。）

ボサツにおいて利他の思想・精神・イデーがきわめて重要であり、それがほぼボサツの中枢を占めるほどであることは、あらためていうまでもない。

ここにいうボサツは、静谷教授のいう「凡夫のボサツ」であるのか、それとも前節にわたくしの措定した「仏伝のボサツ」であるのか、その混同をまず静谷教授から救い出す必要がある。わたくしは明らかに二つを区別する。区別してその相違を立てたうえで、その「ボサツ」という新しい語・観念の共通性に注目して行きたい。（それについては直ちに後述する。）

また、当時の社会もしくは時代とはいっても、その年代が（インドの場合にはほとんどそうであるが）限定されえない。それではいわば外部の社会も時代も状況もまったく不明としかいいようがない。そのような不明なる社会や時代にこの新しい思想・観念・イデーを帰しても、それはなんの解決とも説明ともならず、極言すれば、ただ不明を移し変えただけのことにもなりかねない。

すなわち、その時代（思想）とは何か、また「凡夫のボサツ」がなぜ「利他」をめざしたか、そのあたりの事情について、次項に、現在わたくしの考えている仮説を提出することにする。

原始大乗の説への卑見　静谷教授が提案した「原始大乗」、それを推進した「凡夫のボサツ」、その中心にある「利他」思想について、以下に、静谷教授からさらに一歩進めて、卑見を述べる。（ただしこれには静谷教授と同様、資料となるべきものは皆無といってよい。）

そのころの社会状況・時代思想・時代そのものを考察する手がかりは、一つは部派仏教側に、他は「原始大乗」側にある、と思われる。前者はますます専門化して、在家信者との距離を拡大し、在家との結びつきを喪失しつつあった。それにたいして、後者には、在家信者のいわば自信と熱意とエネルギーといったものの増大・充溢を考えたい。前節に論じたように、当時すでに仏伝作者すなわち自由なイマージュを駆使した文学者によって、「仏伝のボサツ」が出現していた。そしてそこには少なくとも「仏―ボサツ」の系譜が存在した。

在家信者たちは、このボサツ思想を学び知って、釈尊そのものを、釈迦仏と同時に釈迦ボサツとしてとらえたときに、その釈迦ボサツに非常な親近感をもった（そのためにあれほど大量の仏伝文学が作られ語られた）。さらにその親近感をもったひとびとのあいだに、ある意味の同志的な二重の親近感が生まれ、一種の連帯意識めいたものが芽

生えると、その連帯感は一挙に拡大し発展した。

そのさいに、当然のことながら、そこでは、釈迦ボサツのみずからの作仏の誓願中にふくまれている「一切衆生への利他」（たとえば『マハーヴァストゥ』の燃燈仏授記にある[32]）だけではなくて、仏伝作者たちの描いた釈迦ボサツの利他行そのものについても、充分によく知られていたにちがいない。

在家信者のあいだに生まれた「凡夫のボサツ」は、みずから凡夫にすぎないことを熟知していた。よく知っていればこそ、これら仏伝をふくむ文学作品への傾斜ないし同化が容易であり、いな、顕著であって、仏伝のボサツの投影するものを明瞭に見究めた。それが部派教団内部のいわゆる専門家と明らかに質を異にするところである。

ある意味においてアマチュアである凡夫には、いわば資格もなく知識も乏しいけれども、それゆえに却って、従来の伝統とそれにもとづく束縛とから脱している。ここには自由があり飛躍が芽生える。凡夫はエリートではないだけに、みずから一切衆生の一員という凡夫性の自覚を深め、それがその一員から一切衆生につながって行く重大な契機となりうる。

もとより一切衆生をいたずらに強調し、さらにその同胞意識を母胎として利他をむりやり押し立てることは、凡夫の思いあがりであり、ついには一種の衆愚思想につらなる。それは部派の専門家から見れば、およそ僭越の沙汰であり、おそらく考えられないほど無謀な「つくり話」に似ていたかもしれない。しかしそのような批判はエリートの発する完結的な論理性から発せられていて、凡夫はむしろ凡夫に徹するなかで、その批判を聞き知りながら、いったんイデーとして得られた「仏伝のボサツ」をイデアールの「凡夫のボサツ」に転換せしめ、その「凡夫のボサツ」を凡夫の多くが共有して、ひたすら互いの宗教心を磨きあげた。ここにその環は拡大し、凡夫のゆえの一切衆生、凡夫のゆえの利他は、自然のこととして受けとめられ、逆に、それが鼓舞され、強調され、いまやそのスローガンとなる。

それが凡夫から「凡夫のボサツ」へのいわば琴線なのであり、その親密は揺るがない。凡夫のボサツを得た凡夫たちの熱情はやがてある形での自信につながり、しかも凡夫なるがゆえに蓄えられえたエネルギーの噴出のさなかに、この時代（静谷教授のいう「原始大乗」）がある、とわたくしは考える。

なにごとであれ、ある一つの新たなるものが生まれて育つ過程には、かならずそれを推進するひとびとがある。ひとびとのうち、素質や機運や余裕などに恵まれたひとびとは、いわゆる専門家としてみずからの完成をめざし励む。もちろん、完全な意味における完成はありえない以上、専門家たちの完成への必死の努力はいっそうすさまじく、そのためにそれはますます高度となる。それによって、かれらのある意味での孤立・孤高は避けがたい。

その専門家の置き忘れたものを、大多数のアマチュアの凡夫は、無意識ながら、また漠然たるなかに、抱き、気づいている。高貴なものであり、優れ秀でたものであり、魂を震えさせ揺り動かすようなものであれば、専門家の専門はいっそう尖鋭化し、ますます高く深く、逆に、凡夫の心情はいっそう拡大し、いよいよ強く激しく追い求めようとする。本来、仏教そのものの精神・思想はまさしくそこに発し、そのようなものにほかならない。

静谷教授の書物には見当たらないようであるが、ここに、部派のひとびとの論書、そして新たなる大乗仏教の「経」の成立の根拠がある。

論書は多識な論師の作である。しかし「経」はすべて「仏説」を謳う。仏でなければ経は語れない。いな、仏の語るところが経である。おそらくは、「凡夫のボサツ」の一途な宗教心の終極に、そのボサツは仏の境を得て、むしろ仏そのものとなりえて、ここに経が説かれたのである。

こうして、「原始大乗」の採用はひとまず措いて、従来の初期仏教以来ひさびさに、新しい仏説の経が成立する。いったんこうして経が成立するや、多くの凡夫のボサツはつぎつぎと作仏して経をつくり、その経はさまざまに発展

し拡大し増大し多面化して、初期大乗へ、そして大乗仏教へと展開して行った、とわたくしは考えたい。

ここでは、凡夫のボサツは、とりもなおさず大乗のボサツであり、そしてそこに新しい大乗の仏との結縁がある。

一言つけ加えれば、さまざまの歴史や思想史が例証しているように、ある一つのイデーが生まれると、その誕生・出現がたとえ秘めやかなものであっても、そのイデーの性格・内容・奥行・背景といったものが、ひとびとに強く訴えかけて、いったん受け入れられ、さらに歓迎される段階にいたるならば、それはたちまちにしてエスカレートしやすい。そのさなかで、イデーはかならずしも本来の純一性を維持せずに、種類を異にする変容をまとい、ときに夾雑物を付随するなどのことは、しばしば散見される。

イデーはここにおいてはいうまでもなくボサツである。いままでの縷説を一文に圧縮すれば、初期仏教に聳えた仏、仏を仰ぎ近づく途の時代的変貌、大別して出家と在家との二つの分化、新しい仏教運動、自由なイマージュの参加による仏―ボサツの観念の出現、とくに文学における仏伝のボサツおよび在家信者の凡夫のボサツ、後者における一切衆生および連帯感と利他、さらにはボサツ―仏による新しい経の成立、ボサツ―仏―経といったイデーの発展と多様化、これらが初期大乗仏教とその前史なのであった、といいうるであろう。

なお、この項の最後にぜひともことわっておきたいのは、わたくし自身、静谷教授の「原始大乗」という仮説にいちおう賛意を寄せながら、この「原始」ということばにどうしてもなじめないところがある。

これまで長く静谷教授の説を引用し記し、それのうえに卑見を重ねたために、「原始大乗」の語を用いてきたが、また次項以下にもいちおうそれに倣うけれども、静谷教授はこの「原始」ということばそのものに何の検討も施さず、「原始大乗」をただ「初期大乗仏教の前段階」と定義しているのみである。たしかにその時代について、従来は、初

期仏教と部派仏教とのはざまにいわば放置されてあったものを、平川博士がいちおうの指摘をしたあと、静谷教授はさらに明確化すべく「原始大乗」を設定した功績は多とされよう。しかしその時代とはいっても、それがたとえば全インドにおいて統一的に限定されたものでもないし、その所在そのものが不鮮明のまま置かれ、さらに一々の経に関する研究もなお不充分で、定説は確立しえない。時代そのものが揺れ動いているのである。

さらには、「原始」と「初期」とどこが違うのか、日本語としての用語の微妙なニュアンスの差は、それをあるいは primitive と early に置き直しても、なお明白ではない。少なくとも、初期 early はたんに時間的な意味だけで、まったくかかわりなく使用されうるけれども、原始 primitive は実に多義であって、それを聞き用い使うひとびとによってかなり大きな差違を生じやすい。(わたくしはたとえばこれまでわが国で使い慣れていた「原始仏教」の語を避けて、「初期仏教」の語を用いている。それの理由の開陳はここには省略するが、一言でいえば、この「原始 primitive」の語の曖昧性・複雑性・仮構性といったもの、またその擬似借用語の後ろめたさ・ごまかしに耐えられないからである。そのさいに、原始仏教は初期仏教に置き換えてすまされうるけれども)、ここでは、原始と初期との両方が登場しているために、甚だ厄介なことになる。

そこでこの煩しい「原始」の語は、できればなんとか避けたいと思う。そのさい、たんに時間的な含意だけならば、「最初期」と称すれば、「初期」と区分ができるけれども、実は次節に再び静谷教授説を引用して論議を続けるなかに明らかなように、この「原始大乗」にはたんに時間的だけではなくて、独自といってよいほどの意義・内容・性格がふくまれている。それらを考慮すると、わたくしは「原始大乗」に代えて「先駆大乗」の語を用いたほうがよいのではないかと考えてみた。この「先駆大乗」の語もあまり熟したものとはいえないものの、「原始大乗」よりはやや適切であろう。(さらに正確には「潜伏大乗」「胎動大乗」などの語がふさわしいかもしれないが、あまりにも語感が悪

い。もしくは「大乗原型」「大乗源流」とするのはいかがかとも思う。）

ただしこれはあくまで私見であって、静谷教授の新語をすべてそれに置き換えるのは容易ではないし、ますます判りにくくすることを恐れて、以下も、深い不満を押えつつ、いちおう「原始大乗」の語を踏襲することにする。

6　大乗ボサツ（二）

原始大乗から初期大乗へ　前項に引き続いて静谷教授の『初期大乗仏教の成立過程』から引用する。

「原始大乗」の時代においては、仏塔信仰、現在他方仏に対する浄土信仰・観音（菩薩）への信仰というさまざまな流れのほかに、とくに出家菩薩のあいだで、万法の縁起生不可得・本来清浄に徹しようと努めた人々の流れが存在したに相違ない。その流れから『金剛般若経』も生まれたのであり、この般若波羅蜜の教説は、やがては『小品般若経』の成立となって、「原始大乗期」が終わることになる。……文殊（菩薩）もこの流れに属せしめるべきである……（二六七―二六八頁）。

同書はここで節を変えて、つぎに〈批判的思想の台頭〉と題して論を進める。

「原始大乗」は仏果を志求する「誰でもの菩薩」の道であり、立場であるが、かれらはみずからの立場を「菩薩道」（菩薩乗）あるいは「仏道」（仏乗）と呼び、「大乗」ということばは使用しなかった。かれらは出家比丘を中心とする部派仏教を批判ないし攻撃するようなことはなく、部派仏教の理想像であった阿羅漢を敬重し、また、部派仏教ですでに承認され一種の憧憬をかちえていた辟支仏に対しても、敬重の念を失わなかった。……

しかし、恐らくは「原始大乗」の後半期に、一部の人々のあいだに批判的思想が台頭してきたようである。かれ

らは仏塔に華香燈明を供え、遶塔して仏徳を歌讃することよりも、仏陀の本質をなす根元的な「法」、あるいはそれを明示した「法門」を受持すべきであると強調した。また、菩薩は作仏の行として六ハラミツを行ずべきであるが、その実践は相に住さない無執著・清浄の実践でなくてはならないとし、本来度すべき衆生もなければ、得らるべき無上正等菩提もないことを知る般若ハラミツを学ぶことが、菩薩にとって最も大切な、しかも最大の福徳を生ずる行為であると主張した……（二七〇―二七一頁）。

いずれにせよ、「原始大乗」はもともと初期大乗につながる歴史の一コマを、いま、逆の方向から眺めていちおう措定しているのにすぎないのであるから、ある運動中に、すでに初期大乗仏教はその萌芽を経て、しだいにその姿を自覚しつつあり、前節に記したような大乗ボサツの活躍を通じて、その力を増大してきて、ついに「大乗」の宣言を迎えることになる。

大乗の宣言　静谷教授の第六章第一節は〈最初の「大乗」宣言者〉と題する。その一部をつぎに引用する。

「大乗」（mahāyāna 摩訶衍）の語を最初に明確に使用したのは『小品般若経』であろう。したがって、みずからの立場を「大乗」と宣言した最初の人々は、『小品般若経』の編集者であろう。かれらはみずからをダルマバーナカ（dharmabhāṇaka 法師）と呼んだようであるが、かれらの説く般若波羅蜜の新しい「法（ダルマ）」が、無上甚深の「諸仏の母」であることを主張した。かれらは、般若波羅蜜の習得なくしては六波羅蜜の完成はないとし、般若の空智をもって無生法忍を得ることが、大乗の不退転の菩薩の姿であると説いた。無自性空の立場に立てば、世間はそのまま涅槃であるから、（声聞と辟支仏の）二乗のように世間を厭い涅槃を求めてはならない、と二乗の立場を否定した。かれらは『般若経』の信受と書写とを勧め、仏塔供養よりも経巻供養のほうがはるかに勝れ

ていると主張し、『般若経』を伝持し唱導する「法師」に献身すべきことを強調した（二八六頁）。

そしてつぎのように説く。

「原始大乗」が用いた「菩薩乗」や「仏乗」――これらの語は部派仏教においても釈迦菩薩のような特定の菩薩に限るならば承認されるものである――に代わって、新しく「大乗」の語が現れたということは、それだけの理由がなければならない。……

その理由として、まず第一に、部派仏教のありかたに対する強い不満があげられる。……大多数の部派仏教者は「原始大乗」の立場を全く無視するか、冷笑するかであった。そこで「原始大乗」の人々の中から、部派仏教を批判する動きが現れた。かれらは利他を忘れた部派仏教の利己的・遁世的態度を非難し、声聞・縁覚の二乗を求めるべきではない、と主張した。

しかし「大乗」の語が生まれるためには、大乗の名に値する新しい「法（ダルマ）」の開示が必要である。したがって「大乗」の語の生まれる第二の理由として、般若波羅蜜なる新しい「法」の出現が考えられる。この般若の法は、従来、菩薩乗（原始大乗）で説かれた六波羅蜜の一つの般若とは性格を異にするものであって、この般若波羅蜜の習得なくしては、他の五波羅蜜も完成せず、菩薩乗も真の菩薩乗たり得ないという根元的な「法」である。この法は甚深広大であって、一切諸仏の母であり、諸法の実相を開示して一切衆生に大利益をあたえるものである。それは六度の中の一つの般若ではなく、大般若であり、今こそ大般若の法幢を掲げ、勇猛精進の鎧を着て、仏教界の革新に進まねばならない。こうした自負と使命感の高まりが、『小品般若経』における「大乗」の語の出現を生んだと考えられる（二九〇―二九二頁）。

なお静谷教授は「原始大乗」と「初期大乗」との区分に、つぎの九項を立てる。

(1)「大乗」の語がある。
(2)「無生法忍」が出てくる。
(3)一切法の「不可得空」が説かれる。
(4)世間即涅槃、諸法本浄の思想がある。
(5)般若波羅蜜が特別に強調される。
(6)二乗の立場の捨離が強調される。
(7)仏塔供養への批判と、経巻の書写・供養、「法師」への献身が説かれる。
(8)「僧那僧涅」が出てくる。
(9)無上菩提への廻向が強調される（一一一―一一二頁）。

仏伝ボサツと大乗ボサツ　山田博士の上掲書は、仏伝ボサツ（本生ボサツ）と大乗ボサツとを比較して、詳細な検討をおこなっている。いまそれを簡略化して表示すればつぎのようになる。

	仏伝ボサツ	大乗ボサツ
数	単一（釈尊）	複数
時	過去	過去及び現在
生まれ	業生	願生

そして山田博士は『異部宗輪論』『カターヴァットゥ』の文を引用し、願生は大衆部の思想であり、しかもきわめて突如としてあらわれ、「理想の追及」を語る（それにたいして業生を説いたアビダルマは「現実を説明」するにと

どまった）という（一六二―一六四頁）。

それにたいして、大乗起原説において大衆部をふくむ部派全体から離れた平川博士は、上述のように、授記という契機にもとづいて、そのボサツは一般に広く阿含以来の伝統に結びつくことができるとする。簡単な略図を描けば、

釈尊の授記→釈尊の誓願→誓願一般→願生

となり、あるいは当時の考えを想像して、

釈尊の出現そのもの→釈尊の誓願による誕生→願生

ともなりえよう。

もしもこのような願生であれば、山田博士の引用した上述の二本に「悪趣に生まる」「苦界に行く」とあるようなやや暗い面よりも、よりアイデアリスティクな明るい面への指標が示されて、大乗ボサツにいっそうふさわしいように思われる。

大乗、小乗、一乗　『小品般若経』の「大乗」宣言のあと、そこに、またそれに続く般若経典群に、二乗非難・否定が説かれても、大乗にたいする「小乗」の語の登場に関しては、静谷教授は赤沼智善教授の説[33]にしたがって、『小品般若』は二乗を貶しているけれども、まだ「小乗」とは呼んでおらず、「小乗」の語はもっと遅く、『法華経』あたりになって初めて現れたものであろう。「一乗」の語も『法華経』になって初めて現れた。という[34]。

しかし「小乗」の語は、『小品般若経』の梵本に相当する『八千頌般若経』の第十一章「魔の所行」の個所に、一度だけではあるが hīnayāna の語が見える[35]。（この個所の新古についてはいまは問わない。）

また羅什訳の『法華経』を調べてみると、「大乗」の語は経全体に拡散して計六十回、「小乗」は八回[36]、「一乗」は十二回[37]、「二乗」は三回[38]、「三乗」は十五回[39]、「仏乗」は五回[40]、「一仏乗」は十三回[41]あらわれるが、「菩薩乗」はない[42]。さらに「声聞乗」「辟支仏乗」「縁覚乗」が各一回[43]、「余乗」は四回見える[44]。以上のうち「小乗」「一乗」「三乗」は（「三乗」の「譬喩品」を除くと）偈頌が非常に多い。また「二乗」「仏乗」「一仏乗」「声聞乗」「辟支仏乗」「縁覚乗」「余乗」は「方便品」と「譬喩品」と「化城喩品」とに限られる。すなわちこれら「乗」を伴う語は、『法華経』のなかでも古層と考えられる部分にほぼ集中している。

なお『法華経』の梵本に関しては、藤田宏達博士の「一乗と三乗」（構沼慧日編『法華思想』）に詳細な研究がある。さらにやや時代を下るけれども、『大智度論』にはボサツの語義説明・定義が少なくとも三回くり返され[45]、さらに一回は有部のボサツの定義を紹介するが、それは『大毘婆沙論』の説くところと大綱において一致している[46]。

ボサツと「空」思想　最初に「大乗」を宣言した『小品般若経』ならびにそれに続く般若経典群は、利他の思想をまったく説かないわけではないが、そのモメントはそれほど強固ではなくて、それよりも、「空」思想が前面に出て、「空」思想を説く語・句・文に溢れている。

静谷教授はこれを『金剛般若経』系統のものの発展とし、この経の「空」思想についてつぎのようにいう。

『金剛般若経』は、菩薩は、菩薩でないから菩薩である、菩薩は仏土を荘厳しないから、それが菩薩の「仏土の荘厳」である、式の、いわゆる般若的表現がくり返し現れる。このような言い廻わしは、伝統的な部派仏教の経典には一般に見られないものである。それはむしろバラモン教のウパニシャッドに見られるネーティ・ネーティ（非ず非ず）のインド哲学思想が背景となっているように感じられる。……「原始大乗」の時代においても、バラ

モン出身の優秀な出家菩薩がいたはずであり、『金剛経』の創唱者の出自がバラモンであったということもあり得ないことではない（二七二―二七三頁）。

どうしてここに突如としてバラモンとかウパニシャッドとかネーティ・ネーティとかインド哲学思想とかが、時代と伝統とを飛躍して、静谷教授の文に登場したのか、わたくしには不審でならない。

実は「空」の思想は、決して外部にではなくて、仏教の内部に胚胎し、すなわち初期仏教に、しかもその最古層にすでにその起原を有する。

それについて、これまでは初期仏教の「無我」説が論拠ないし起点とされてきた。しかしながら拙著『初期仏教の思想』中に見るかぎりでは、初期仏教の「無我」説は、従来そして現在いわれているような「実体の否定」を説いてはいない。初期仏教の最古層からその全体を通じて、資料としては『スッタニパータ』などの韻文経典のなかにも、五部（ニカーヤ）四阿含のなかにも、「実体の否定」は現れず、本来そこには「実体」という概念そのものが熟していないのであるから、それの否定などはありうるはずがない。

初期仏教において、無我説はその実践的課題として説かれ、実践の指針という関心のもとに強調された。それはごく大雑把にいえば「（欲望をふくむ）執著の否定」を説くものであり、そしてその目標に「ニルヴァーナ」がある。[47]

さらにその「ニルヴァーナ」説を見てみると、ただ『スッタニパータ』だけを資料としても、ここには、まず否定があり、そしてそれの否定、すなわち二重否定の論理が歴然としている。それをくわしい資料とともに上掲の拙著中に明示した。[48]

そのような二重否定のありかたは、当然のことながら「空」思想を生み育む。もしくは概念化・術語化される以前の「空」思想と、上述の二重否定とは、ある意味で共通するところがある、ということができよう。

またよくいわれるように、『中部』および『中阿含経』の「小空経」「大空経」もあり、あるいは『雑阿含経』のみに見られる「無常・苦・空・無我」の「空」の（根拠不明の）混入など、「空」思想の源流は初期仏教のなかに、しかも最初期から存在していた。

いわゆる般若経を説いた仏たちは、初期仏教ないしゴータマ・ブッダそのものに還帰して、この「空」思想を復興し展開し発展させた。それがみずからのもっとも重要なさとりの極致であり、かつまた特徴であることを自覚していればこそ、「空」の語と思想との氾濫が般若経典群に見られるようになる。

こうして「空」思想とボサツの観念との結合によって、一つの絶対的境地に到達しえた大乗ボサツは、それの延長のうえにさまざまなものを加え、応用をはかりつつ、種々の大乗経典を生み出して行く。

以後、ボサツ思想の根幹をなすものは、何よりも「空」思想であり、それが六ハラミツ―般若ハラミツや慈悲喜捨の四無量心や無生法忍や身受心法の四念処その他のことごとくについて、あらためて問い直しつつ答えて、大乗仏教全体の軸ないし基本に据えつける。

ボサツたち　いったんボサツが誕生すると、それはさまざまに拡大して行く。それらは固有名詞をもつものともたないものとに大別され、後者がいわゆる凡夫のボサツであるが、前者に二種類あり、一つは古く、一つは新しい。

古い固有名詞をもったボサツの代表は、弥勒ボサツである。仏伝ボサツにおいて釈迦仏が釈迦ボサツと過去に溯及したものを、逆転して未来に投影したところに、弥勒仏の登場となり、すでに阿含経典に見える。[49] 弥勒仏はしかしその作仏は未来にあり、現在を願るとき、釈迦仏と釈迦ボサツとの関連から、ボサツ思想を根拠に、トソツ（兜率）天に弥勒ボサツが建立され、釈迦仏滅後のひとびとの願望を集めていわゆる弥勒信仰がおこる。

時間的拡大は空間的拡大と呼応し、阿閦仏―阿閦ボサツ、阿弥陀仏―法蔵ボサツが、浄土思想と共鳴しつつ生まれ、また徳と力とを讃え称え仰ぎやがて信ずる対象として、古く観音ボサツ、勢至ボサツが、やがて般若経系統に文殊ボサツが、華厳経系統に普賢ボサツが立つ。続いて、虚空蔵ボサツ、海意ボサツ、日光ボサツ、月光ボサツ、喜王ボサツなど、あまたのボサツが出現して、大乗経典を飾る。(そのなかには名前の省略されたものも多い。[50])やがて特殊なものとして、ただひとり比丘形(円頂)の地蔵ボサツがある。[51]

以上はいずれもいわばイデー的存在であり、実在した釈迦ボサツからは一種の飛躍がある。

それに対して、新しい固有名詞をもつボサツは、実在した高僧ないし大学者に一種の称号のごとく付せられた。もとより大乗に限る。すなわち、竜樹菩薩、馬鳴菩薩、提婆菩薩、無著菩薩、世親菩薩(天親菩薩、婆藪槃豆菩薩)、以下大乗の論師が勢揃いする。この呼称は漢文のテクストにあり、梵本にあるかいなかは審かでない。(なお阿含や部派の人びとには、尊者舎利子のように尊者を付す。興味深い一例として、『倶舎論』玄奘訳では、論は尊者世親造、本頌は世親菩薩造とある。)

中国には竺法護(二三〇―三〇八)＝敦煌菩薩、道安(三一二～三八五)＝印手菩薩などがあり、わが国では、奈良時代に活躍した行基菩薩(六八八―七四九)、鎌倉時代の慈善救済活動で名高い二人の律僧、叡尊(一二〇一―一二九〇)＝興正菩薩、良観(一二一七―一三〇三)＝忍性菩薩があり、また日蓮(一二二二―一二八二)はとくに日蓮大菩薩と呼ぶ。(大菩薩といえば、神仏合体の八幡大菩薩は応神天皇を主座とする弓矢の神である。)

上述した凡夫のボサツは、固有名詞をもたず、在家・出家を問わず、いわゆる仏教徒全体に拡大されうる。とくに中期大乗仏教以降ひときわ盛りあがった「如来蔵」「仏性」の思想と表裏しつつ、仏―ボサツ―一切衆生(のちに山川草木をもふくむ)の縦横自在の活躍は、「上求菩提、下化衆生」のスローガンを生み、仏教活動のもっとも重要な

母胎となり推進力となった。

やがて有部（その一部と見られるが詳細は不明）さえも慈悲喜捨を行ずるボサツ（思想）を採用するにいたった。すなわち有部の比丘がヨーガの集注のうちに、不浄、入出息、界、蘊、処、縁起と進んでから、慈、悲、喜、捨にいたり、最後に仏・法・僧・戒・天の念に達する、その悲の段階で、「この行者はボサツに転ずる」「かれは一切衆生の一切の望みをかなえ、さとりに達し、無数の衆生とともにニルヴァーナに入る」という諸事実を資料によって明示したのが、シュリングロフ教授の刊行した『仏教のヨーガ教科書』[52]である。それはキジル出土のサンスクリット手稿本の断片を綿密につなぎ合わせ、欠損を類推して補った貴重な校訂出版であり、いまわたくしの手許にその大要紹介と一部の邦訳とを用意しておいたが、すでに予定の枚数をはるかにこえたため、やむをえず割愛する。

三　ハラミツ、六ハラミツ

前節に縷説したように、大乗ボサツの根幹をなすものは六ハラミツである。しかし六ハラミツを詳述した研究は（奇異なことに）とく少ない。管見では上記の平川博士・静谷教授の書物に散説され、干潟博士の *Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitā-sūtra*[53] の序文に二ページ、山田博士の上掲書に八ページ（一五〇―一五八頁）の略説がある（ただし山田博士は六ハラミツ成立までは非常にくわしい―すぐに後述する）だけで、それらに比較すると拙著 *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra*[54]（以下「拙著」と略す）がもっともくわしい。ただ拙著は発行部数が少なく、ドイツ語であるために参照しがたいとの評を聞き、その邦文の希望がしばしば寄せられるので、ここに

以上の諸説と織り混ぜて論ずることにする。

初めに六ハラミツの成立までと諸ハラミツ説とを、のちにハラミツの意義・用例について述べよう。

1　六ハラミツの成立まで

六ハラミツは、いうまでもなく、

布施・持戒・忍辱・精進・禅定（または静慮）・智慧（略して、施・戒・忍・進・定・慧）

dāna（檀）、śīla（尸羅）、kṣānti（羼提）、vīrya（毘梨耶）、dhyāna（禅那）、prajñā（般若）

の六項にそれぞれハラミツ（pāramitā）を加えたものである。この六項はとくに論理的な体系とは深い関係をもたず、端的にボサツの実践徳目をなす。以下に大乗仏教にいたるまでの仏教徒に課せられた実践・修行の諸項を回顧する。それらのうち右の六項に相当するものには傍点を付す。

このテーマについては、上掲の山田博士の『大乗仏教成立論序説』が非常にくわしく、その第一部の、

第二章　アゴンの修行道

第三章　アビダルマの声聞道

第四章　アヴダーナ文学のボサツ道

にさまざまに語られている。ただし同書はたんに実践・修行の課題だけではなく、関連する他の諸問題をもたえず混じえつつ論ずるので、以下には重要な実践徳目に限定して同書からの引用を記す。

初期仏教における実践の諸徳目　仏教徒としての実践はおそらく初期には種々に説かれていたであろうが、しだいにまとめられてそれぞれに名称が付された。

(a)『スッタニパータ』には実践の諸徳目があげられるが、かならずしも統括されてはいない。そのうちつぎの五偈が特筆されよう。

77信・苦行・慧・慚・意・念
78身-語・節食・柔和
79精進
182信・徳行・真実
184信・精励・精進・慧

なお『相応部』有偈篇[55]に、右の182・184と同じ偈がある。

(b)『相応部』第六章の力相応[56]に、五力すなわち信力・精進力・念力・定力・慧力が全体にわたって説かれる。そしてこの五力の各支は五根すなわち信根・精進根・念根・定根・慧根と同じ（ただしここの「定」はsamādhi）。

(c)修行事項のまとめが『長部』三四の十上経―『長阿含経』一〇の十上経、安世高訳『十報法経』、『長阿含経』一一の増上経、同一二の三聚経、とくに『長部』三三のサンギーティ経―『長阿含経』九の衆集経などに見られる。また『増支部』『増壱阿含経』の各所に現われる。

(d)八聖道の正見・正思・正語・正業・正命・正精進（samyagvyāyāma）・正念・正定（samyaksamādhi）。

(e)七覚支の念・択法・精進・喜・軽安・定（samādhi）・捨。

（四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・八聖道を併せて三十七菩提道品と称される。）

(f)三学の戒・定（samādhi, citta）・慧

山田博士は上述のあとに「綜合の努力」の項のもとにこの三学を掲げ、それが初期仏教の骨格であり大乗の六ハラミツの基本的要素という。そしてその原型を『スッタニパータ』『相応部』『長部』に求め、三学の命名を『雑阿含経』[57]中に明らかにする。

アビダルマの実践の諸徳目　山田博士はつぎの第三章にアビダルマについて、初期・中期・後期に分類しつつあまたの論書を一々検討し、相互の関連を明かす。とくに実践・修行についてつぎのような注目に値する文を述べる。

とくにアビダルマ独自の領域は、その修行道においてである。すなわちアゴンではいかなる修行道を説いても、そのおさまるところとして、八聖道を出るものではなかった。しかるにアビダルマになると、もはや八聖道とはなれ、これに代って見道・修道・無学道の体系を確立するのである（八九頁）。

中期の論書になって、アゴンの雑多な修行要項を整理し、七覚支や三十七道品法などを除外し、修行道の中心を専ら四聖諦におき、声聞の修行道を確立せんとした。この場合、アビダルマはアゴンの修行道から独立し、見道と修道と無学道という三つの道を打ち立てることに成功した（一一六頁）。

三道の完成は、いいかえるならばアビダルマ仏教のゆきどまりであった。後世の註釈家からは、ついにその「理想」を「身を灰にし智をなくする」（大正二五、八六四c）以外のものではない、と評されるに至ったのである（一三六頁）。

以上が山田博士のこの章の本旨と結論であり、ここでは『大毘婆沙論』の四ハラミツ説への言及はない。（この言及は浩瀚な同書のどこにも見当たらない。）

仏伝文学に説かれる実践の諸徳目　山田博士は続く第四章にこの問題を論ずる。すなわち本生ボサツ―仏伝ボサツを熱心に討究し、その「第四節　六ハラミツの組織」（一五〇―一五八頁）にとくに六ハラミツについて述べる。それをテクストとともに要約する。

チャリヤー・ピタカ――施ハラミツ・戒ハラミツ・出離ハラミツから成る（しかしこの山田博士説の誤解については一三五頁に述べる）。

六度集経――六ハラミツ

マハーヴァスツ（III, p.25, l.2）――施・戒・智

同（III, p.226, l.3）――六ハラミツ

ジャータカ――「無作の行為」としての布施・慈悲行の徹底としての忍

声聞道より――精進・持戒・禅定・智慧

ヒユ師より――布施・忍辱・精進

つぎにハラミツの考察があるが、これは後述する。あと六ハラミツから十ハラミツへの推移の短い叙述で、この項を終わる。

山田博士はここに本生ボサツ―仏伝ボサツの修行道が六ハラミツにまとめられたと再三主張されるけれども、これは大乗ボサツの誤認ではないか。たしかに『マハーヴァストゥ』には上述のように六ハラミツは説かれるが、ジャータカ類にはない。『マハーヴァストゥ』は古い仏伝文学に属し、そこに六ハラミツの羅列はあっても、深い検討もなく格別の配慮も乏しい。やはり六ハラミツは大乗ボサツの根幹としてクローズ・アップされ、そこで確立したと考えられる。

山田博士のこの書物では、六ハラミツについて特筆することは、以後消える。

ここに見てきたように、六ハラミツの各項は、すでに初期仏教より散在しており、決して大乗仏教になって唐突に出現したものではない。いずれにしても、六項のうち、しばしば説かれるように、施と忍とは社会的な（ないし対他的な）、あとの戒・進・定・慧はいわば個人的な徳目である。すなわち三学や五根・五力また八聖道に比較して、他者への志向＝社会性を加えて統括しているところに六ハラミツ説の大きな特色があり、しかもここに山田博士のいわれるような[58]一種の無償性がある。そしてそれはやがてその全体が般若ハラミツによって一貫され、換言すれば prajñā（智慧）に裏づけられた「空」思想がその基盤を支え、それがすべてに徹底するところに、たんなる六項がそれぞれにハラミツを伴って六ハラミツへと超出する。

六項の各々と六ハラミツの各々との連関ならびに後者の一々について、もっとも詳細に説明するのが『大智度論』であるが、これらは上述の拙著に詳述し[59]たので、ここには省く。

2　諸ハラミツ

六ハラミツ以外の諸ハラミツを説く諸資料のうち、とくに見逃すことのできないのは、パーリの十ハラミツ説と、『大毘婆沙論』の四ハラミツ説である。

パーリの十ハラミツ説　パーリの十ハラミツ説はたとえばPTSのパーリ語辞典[60]にも示されるように、(1)布施ハラミツ（dāna-pāramī）、(2)持戒ハラミツ（sīla°）、(3)出離ハラミツ（nekkhamma°）、(4)智慧ハラミツ（paññā°）、(5)精進

ハラミツ(viriya°)、(6)忍辱ハラミツ(khanti°)、(7)真実ハラミツ(sacca°)、(8)決定ハラミツ(adhiṭṭhāna°)、(9)慈ハラミツ(mettā°, metti°)、(10)捨ハラミツ(upekhā°)の十ハラミツ(dasa pāramiyo)である。同辞典は『ジャータカ』と『ダンマパダ・アッタカター』とを、また山田博士[61]は『ニダーナ・カター』を出典に掲げている。またわたくしの調査でも『ブッダヴァンサ』(*Buddhavaṃsa*)の第一の76に十項の各々が(ハラミツを伴わずに)説かれ、77に十ハラミツ(dasapāramī)の語があり(六頁)、第二の177に布施ハラミツ(dānapāramitā)、122に持戒ハラミツ(sīlapāramitā)、127に出離ハラミツ(nekkhammapāramī)、132に智慧ハラミツ(paññāpāramitā)[62](一六頁)、137に精進ハラミツ(viriyapāramitā)、141に忍辱ハラミツ(khantipāramī)[63]、146に真実ハラミツ(saccapāramī)(一八頁)、151に決定ハラミツ(adhiṭṭhānapāramī)、156に慈ハラミツ(mettāpāramī)、161に捨ハラミツ(upekhapāramī)(一九頁)が説かれている。(それぞれにパーリ語を付したように pāramitā と pāramī とが混淆している。)

この十ハラミツのうち、途中の三(智慧・精進・忍辱)を除いて七ハラミツをもって構成されているのが『チャリヤー・ピタカ』である。すなわち全三章三十五話のうち、第一章の全十話は布施、第二章の全十話は持戒、第三章一―五話は出離、六話は決定、七―十二話は真実、十四話は慈、十五話は捨(以上すべて「ハラミツ」とパーリ語とを略す。なおパーリ語はすべて pāramitā)の七ハラミツにより本生譚が語られている。

『大毘婆沙論』の四ハラミツ　『大毘婆沙論』巻一七八の四ハラミツ説(大正二七、八九二上―下)をつぎに引用する。

問うて説くが如し、菩薩は三劫阿僧企耶を経て四波羅蜜多を修して円満を得、謂わく施波羅蜜多、戒波羅蜜多、精進波羅蜜多、般若波羅蜜多。当に言うべし、何(いず)れの時分に於いて何れの波羅蜜多を修して円満を得るや(八九

二上)。

答えて説あり。(二つの説をあげて波羅蜜多の円満を説く――原文省略)。如実の義とは尽智を得し時に此の四波羅蜜多は方に円満を得。外国の師は説く、「六波羅蜜多あり、謂わく、前の四に忍と静慮とを加う」と。迦湿弥羅国の諸論師曰く、「後の二波羅蜜多は即ち前の四の所摂なり、謂わく、忍は戒の中に摂在し静慮は般若に摂在す。戒慧の満の時に即ち彼の満と名づくるが故に」と。復た別説あり、「六波羅蜜多は、謂わく前の四に於いて聞及び忍を加う。若し時に菩薩能く遍ねく如来所説の十二分教を受持せば、此れを斉りて聞波羅蜜多は各づけて円満と為す。若し時に菩薩は自ら忍辱を称し、羯利王が支体を割截するを被むり、曽つて一念の忿恨の心なく反って慈言を以って誓って彼を饒益せば、此れを斉りて忍波羅蜜多は名づけて円満と為す。此の二も亦た前の四の中の摂に在り。忍は前説の如く、聞は摂して慧に在り。諸功徳は皆な名づけて波羅蜜多と為す可しと雖も、顕了増上義に依りて説くが故に唯だ四あり(八九二中―下)。

すなわち有部の論師たちは施・戒・精進・般若の四ハラミツを奉じており、外国師説として六ハラミツ説を知ってはいたけれども、忍を戒に、禅定を般若にふくめていた。また別説の聞と忍とを加えた六ハラミツ(ここには禅定はない)説でも、それらを自説の四ハラミツに収めていた。

いずれにしても、有部において施・戒・忍・進・定・慧の六ハラミツ説の存在を知りつつ、みずからは施・戒・進・慧の四ハラミツを固く守っていたことは明白である。ただしこの四ハラミツ説は二百巻と厖大な『大毘婆沙論』のなかで末尾に近いこの一ヵ所に登場するのみであり、それが有部の実践・修行道になんらかのポジティヴな役割を果たした形跡も顕著ではない。

そのゆえにであろうか、『倶舎論』(巻二二(a)と巻一八(b))では何の異議も挿まずに六ハラミツ説を引いている。

すなわち、

(a)菩薩は要らず三劫無数を経、大福徳智慧の資粮たる六波羅蜜多（sadbhiḥ pāramitābhiḥ）の各百千の苦行を修して、方に無上正等菩提を証す（大正二九、六三下）。（この部分は、プラダンの梵本『倶舎論』[64] p. 182, *ll.*4-5、山口・舟橋『倶舎論の原典解明』[65] 四六八頁、また真諦訳（大正同、二三一中―下）によく一致する。）

(b)我が釈迦菩薩は何れの位の中に於いて、何れの波羅蜜多を修習円満せしや、頌に曰わく、

但だ悲に因りて普ねく施すと、身を析かれて忿ることなきと、底沙仏を讃歎すると、次に無上菩提となり。六波羅蜜多は、是の如き四位に於いて、一と二と又た一と二と、次の如く修して円満す。（この部分は頌（111と112前半）が、プラダンの梵本 p.282 と真諦訳（大正、二四九下）とがほぼ一致し、右の玄奘訳のみかなり異なる。前二者には玄奘訳の「六ハラミツ」も、「ハラミツ」の語もない。ただし施、忍と戒、進、定（samādhi）の語が梵本にあり、真諦訳はさらに慧を加える。）

論じて曰く……布施波羅蜜多（dānapāramitā）を修習円満す。……戒と忍の波羅蜜多（kṣāntiśīlapāramitā）を修習円満す。……精進波羅蜜多（vīryapāramitā）を修習円満す。……定と慧の波羅蜜多（dhyānaprajñāpāramitā）を修習円満す。（この部分はプラダンの梵本 p.267 のそれぞれ *l.*6, *l.*8, *l.*17, *l.*19 に、また真諦訳（大正、二四九下）にかなりよく一致する。）

能く自ら住する*所の円徳の彼岸に到るが故に、此の六を波羅蜜多と曰う（大正、九五中。*「往く」を下注により「住する」（三本）とした）。（この部分はプラダンの梵本 p.267, *ll.*19-20 に「六」の語を除き一致する。真諦訳（大正、二四九下）も右の玄奘訳とほぼ一致するが、そのあと「復次」として他にはない説を加える――山田博士はこれを無視する。これについては後述する。また真諦訳はそれまで「波羅蜜」「波羅蜜多」を用い、この部分で「波羅蜜（多）」の語に代わ

る。）

補説　大乗仏教はすべて六ハラミツに統一され、ただ華厳経系統に方便（upāya）・願（praṇidhāna）・力（bala）・智（jñāna）の四ハラミツが加わって十ハラミツが説かれることは、よく知られている。

『法華経』もほとんど六ハラミツ説によるが、まれに五ハラミツ説、七ハラミツ説が見える。すなわち、羅什訳の「分別功徳品」第十七（梵本十六章 puṇyaparyāyaparivarta）に一度だけ五ハラミツ説が登場する。すなわち、散文に、

若し善男子・善女人ありて阿耨多羅三藐三菩提の為の故に、八十万億那由他劫に於いて五波羅蜜の檀波羅蜜・尸羅波羅蜜・羼提波羅蜜・毘梨耶波羅蜜・禅波羅蜜にして般若波羅蜜を除くを行ぜば、是の功徳を以って前の功徳に比するに、百分千万億分の其の一にも及ばず（大正九、四四下。南条・ケルンの梵本 p.332, l.10—p.333, l.1 にも一致する。）

とあり、その直後の韻文に、

若し人、仏慧を求めて、八十万億　那由他の劫数に於いて　五波羅蜜を行ぜば……（大正、四五上、梵本 p.334, l.2 も同様。なお岩本裕訳はなぜか以上の二つとも pāramitā の語をなるべく無視しようするようである——岩波文庫『法華経』下、五一頁）。

右の文は直前の「如来寿量品」をうけて、五ハラミツの長期の実践も、如来の寿の長遠を信ずることに及ばないと説く。またここにいう五ハラミツ説は明らかに六ハラミツ説を前提としている。

また『法華経』には六ハラミツに方便ハラミツを加えたいわば七ハラミツ説がある（「七ハラミツ」という語はない）。すなわち羅什訳の第二十七品に、散文で、

所謂、檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禅波羅蜜、般若波羅蜜、方便波羅蜜（大正、五九下）。といい、梵本（p.457, *l.*11–p.458, *l.*1）にも dānapāramitā から prajñāpāramitā までを列挙したあと upāyakauśalya-pāramitā をあげる。

また『法華経』にはつぎのような用例もある。

方便知見波羅蜜皆已具足（大正、五下）＝mahopāyakauśalyajñānadarśanapāramitāprāptaḥ (p.29, *l.*10)

智慧力具足方便智慧波羅蜜（大正、一三上）＝mahopāyakauśalyajñānaparamapāramitāprāpto (p.77, *l.*8) 神通波羅蜜皆已悉具足（大正、一一下、韻文）（これは caryābhinirharasukovidāsca (p.68, *l.*5) に相当する。おそらく神通＝abhinirhāra, 皆已悉具足＝sukovidāś で、波羅蜜に当るサンスクリットはない、といえよう。abhinirhāra には成就の意もあるから、これを波羅蜜としたかどうか。しかしそのときは神通＝caryā となるかどうか。）

右の『法華経』に見えた「方便ハラミツ」は、『ラリタヴィスタラ』にも見える。すなわち、dānaśīlakṣāntivirya-dhyānaprajñāmahopāyakauśalyaparamapāramitāprāptyasya (p.8, *ll.*2-3)。なお、同書の他の例は拙著（九五頁）に詳述した。

さらに六ハラミツは第六の般若ハラミツによって支えられ、その枢要な役割の記述は本稿では省略するけれども、この般若ハラミツには非常に多くの異名がある。

西義雄博士はその異名を採集して、梵本の『八千頌般若』に五十六ハラミツ、『大品般若経』に五十三ハラミツ、『小品般若経』に四十五ハラミツを、一つ一つ原文を引いて訳し、番号を付して、くわしく紹介している。(66)

上述の拙著執筆当時ミュンヘンにいてそれを参照しえなかったわたくしは、『大智度論』において同類の試みをし、『大品般若経』と『大智度論』と梵本の『十万頌般若経』(*Śatasāhasrika*) との対照を果たした。それは三種あり、

(1)『大品』と『智度論』とが十六ハラミツ、『十万頌』は二十ハラミツ、(2)『大品』と『智度論』とが三ハラミツ、『十万頌』は四ハラミツ、(3)『大品』が五十二ハラミツ、『智度論』は九十ハラミツ、『十万頌』が約七十ハラミツ（-ādi を語尾とする語が三つあり、正確な数は決定不能）という多種多様な異名がある。それらをまとめたリストは拙著（一一一―一一五頁）に原語とも記した。

3　ハラミツ

ハラミツは初期仏教経典に pārami として見え、やがてのちに pāramitā が現れる。前者については山田博士の上掲書（一五五―一五七頁）に詳述されており、以下に簡単に紹介し、後者はほぼ拙著から邦訳しつつ引用する。

初期仏教のパーラミー　山田博士は、pārami の語は阿含・ニカーヤには乏しい、とされ、つぎの例をあげる。

(1)『スッタニパータ』一〇一八「ヴェーダに通達する」(mantesu pāramiṃ)。

(2)同一〇二〇「ダンマの蘊奥をきわめている」(dhamme pāramiṃ gato)。

(3)『雑阿含経』六五三「是名比丘根波羅蜜因縁知果波羅蜜果波羅蜜因縁知人波羅蜜」（大正二、一八三中）（パーリ『相応部』の相当文を参照すると、この「波羅蜜」は「通達した」の意。なお拙著七一―七二頁を参照）。

(4)『中部』一一一「不断経」(*MN.* vol. III, pp.28f.)「……聖なる慧において (ariyāya paññāya)、すなわちハンニャにおいて、自己を得、ハラミツを得る (pāramipatto)、すなわち通達し得たるものは、無上の法を転じ得ることができる。これはすなわち、如来以外の者でも、ハラミツに達することによって、如来と同じく、その法嗣となり

得る意味である。」

(4)その他『長老偈』一〇一五、一一八四に同類の用例がある。

パーラミターの意義と用法(1) パーラミター pāramitā をサンスクリット文法学にもとづいて解すると、その語原は「最上」を表わす parama であり、それが pārami と女性形となって -tā を伴ったとされる。したがってこれに依拠するかぎり、パーラミターの意義は「成就、完成、最上」などであり、perfection, Vollkommenheit などがふさわしい。

パーリ語もこれに倣い、PTSのパーリ語辞典も、チルダースの辞典[67]も、pāramitā=pārami としてそれに completeness, perfection, highest state の訳語を付している。

これに符合する一文が『菩薩地』(*Bodhisattvabhūmi*)にある[68]。すなわち、

ete daśa dān'ādayo dharmāḥ paramaṇa kālena samudāgatāḥ paramayā svabhāva-viśuddhyā viśuddhāḥ paramaṃ ca phalam anuprayacchanti. iti tasmāt pāramitā ity ucyaṇte.（これら布施などの十法は、もっとも長い期間において成就され、最上であり本性が清浄であるから清浄であり、また最高の成果を実現する。それゆえにパーラミターと呼ばれる[69]。）（なお右の文中の「十法」とは「十ハラミツ」を指す。）

この例文によれば、pāramitā は parama と表裏して、つねに最上級の扱いを受ける。

この用例に先行するものとして、つぎの二つの資料が見なおされる。

(1)『増壱阿含経』一九巻五（大正二、六四五中）「弥勒菩薩は世尊に白して言わく、菩薩摩訶薩は幾ばくの法を成就して、檀波羅蜜を行じ六波羅蜜を具足して、疾かに無上正真之道を成ずるや、と。仏は弥勒に告ぐ、若し菩薩摩訶

薩が四法の本を行ずれば、六波羅蜜を具足して疾かに無上正真等正覚を成ず、と。」

(2)真諦訳の『倶舎釈論』には、上述したように、玄奘訳にない一文が六パラミッ説のあとに付加されている。すなわち「復た次に、波羅摩とは謂わく菩薩最上品の故なり。是の彼の正行を波羅美と名づけ、是の彼の正行聚を波羅美多と名づく」(大正二九、二四九下)(真諦訳は玄奘訳と同じくそれまでは波羅蜜ないし波羅蜜多を用いていたのに、この部分のみ蜜を美に変えている。この文は明らかに parama (波羅摩) と pāramī (波羅美) および pāramitā (波羅美多) がつながる。また -tā を真諦は「聚」と訳す。[70] この部分はプラダンの梵本 p.267, l.20 にも欠く。)

(付説) エジャトンの有名な仏教梵語辞典[71]は、pāramitā (1) *mastery, supremacy, perfection* の訳のあと、『マハーヴァストゥ』と『ラリタヴィスタラ』から幾つかの用例をあげる。(2) one or more of a technical list of (usually six, sometimes ten, rarely five or seven) *supreme virtues*, of Buddhas, or (to be cultivated by) Bodhisattvas といい、多くの用例を示す。

パーラミターの意義と用法 (2) 前項の文法的に正確な意義と用法を無視して、パーラミター pāramitā を、pāra (他) + i (行く) + -tā と解する用例が、諸資料中に溢れるほど見られる。pāramitā に対する漢訳の「到彼岸」「度」、チベット訳の pha-rol-tu-phyin-pa がそれである。

これはおそらく初期仏教の諸経典に頻出する pāra (彼岸) に由来すると思われるので、この種の資料を拙著 (六一—六七頁) に列挙した。

このようなパーラミターとパーラ (彼岸) との繋がりは、上述の『倶舎論』の六パラミッ説の末尾に記したもの、すなわち「能く自ら住する所の円徳の彼岸に到るが故に……波羅蜜多と曰う」(svasyāḥ sampadaḥ pāragamanāt pāra-

mitāḥ）とも通ずるということがある。

この「パーラミター＝到彼岸（pāram-i-tā）」を何とか語原学的に立証しようと試みた資料が『現観荘厳論』へのハリバドラの注釈中に見える（そのテクストは荻原雲来とトゥッチの両大学者によって各別に出版された[72]）。

その梵文の解釈はわたくしの及ぶところではない。それを前にしてベートリンクやルヌーの書物[73]を繰ってみても如何ともしがたく、当時（一九六〇年）ミュンヘンより畏友大地原豊教授に支援を願った。やがて教授の邦訳が届き、拙著にはそれをドイツ語訳して掲載した（六七一六八頁。八三頁の注(3)を参照）。いま教授の快諾を得たので、以下にその梵文と大地原教授の邦訳とを記す。

pāraṃ prakarṣa-paryantam etīti vigṛhya, kvipi sarvāpahāri[1]-lope 'nityam Āgama-śāsanam ity atuki[2], tatpuruṣe kṛti bahulam ity aluki ca karma-vibhakteḥ kṛte[3] pāramis, tad-bhāvaḥ pāramitā.

(Wogihara p.23, *l*.3～*l*.5 を主とし, Tucci p.28, *l*.6～*l*.8 を参照した。ただし, (1) Wogihara, (Tucci °hāra) (2) Wogihara (Tucci, aluki) (3) Tucci (Wogihara, kṛtaḥ (fn. kṛte)) を採る。)

邦訳――「pāra- 即ち prakarṣaparyanta に (accusative) √i する（＝赴く）人」という合成語 (cf. sū. 2.1.4) 分析をとってみるに,（合成語後分として行為者名詞を必要とするから, √i に対し sū. 3.2.76 による一次接尾辞）〈kvip〉-v (―― 意味「kartṛ」3.2.57――が適用され（て, °i-v- となり),（次いで）すべて（の種類の -v 接尾辞――即ち一次接尾辞〈kvin〉〈kvip〉〈ṇvi〉〈ṇvin〉〈vic〉〈viṭ〉及び二次接尾辞〈cvi〉――）を消去する（sū. 6.1.67 による）脱落が適用され（て °i- °-＞°i- となり),（このさい,〈kvip〉-v は sū. 3.1.1. 及び 93 により "kṛt" "pratyaya"「一次接尾辞」, したがって sū. 3.4.114 により "ārdhadhātuka" 要素, 且つ y 以外の子音に始まるが故に, sū. 7.2.35 にしたがって後置添加要素 -t をとり -v-t- の形で現われるかと思われるが),「添加要素 ("āgama" augment) に関する規定は（効力）必定ならず」(pbh. 93 n°2 に (1)) あるが故に,（前述の sū. 7.2.35 による添加要素）〈tuk〉-t (―― sū. 1.1.46 により後置――) は適用されず,

(したがって――例えば √ji-: senā-ji-t- のごとく t におわる――°i-°-t-＞°it-の形を後分にもつ必要はない)。且つ「tatpuruṣa 合成語において一次接尾辞〔におわる 1.1.72〕〔後分 6.3.1〕の前〔1.1.66〕では〔(2)(予期される)〈luk〉脱落の生ぜざる 6.3.1〕もしばしば可」(と sū. 6.3.14 にあるが)故に,(sū. 2.4.71 による人称語尾の)〈luk〉脱落は,(前分 pāra-に伴う)直接目的(をあらわす accusative)語尾(――pāram については,°a-am 4.1.2＞°am 6.1.97 に徴し,事実上 -m のみ――)に適用されず,(したがって前分は pāra° にあらず,pāram° の形となり),ここに pāram-i- の(合成語)語形が(正当に!)成立する。その(＝pārami- の)状態,即ち(――sū. 5.1.119 により "bhāva" を意味する二次接尾辞〈tal〉-tā を付して得られる派生語――)pāramitā である(3)。

注(1)この "pbh. 93 n°2" のところがわたくしには判らず,そのままにはできなかったので,L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*(後注(73)参照)から採り出して,拙著のドイツ語訳では("un enseignement relatif à un accrément n'a pas de validé constante" Renou, Bd. 1, S.80)としてある。

(2)大地原教授の注――ここのところにゴマカシあり。sū. 6.3.14 にはなお 6.3.9 から「saptamyāḥ」「locative 語尾の」がかかっているのを,この注釈者はホホカムリしている。即ち正しくは 6.3.14 により正当化できるのは ante-vāsin 型の compound で,pārami- 正当化の保証にはならない!!。

(3)以上の邦訳に,"pārami-「到彼岸」なる異様な合成語を正当化せんと努力(但し注(2)のようにズルイ),psedo-etymologie たること申すまでもありません。" と大地原教授はつけ加えている。(なお拙著 p. 83 (13)を参照)。

いずれにせよ pāramitā＝pāram-i-tā が偽語原学(74)であることは明らかで,たとえばヒシャトンは fantastic(75) ラモットは purement fantaisiste(76) と評している。

とはいうものの,たとえば『大智度論』によれば,「波羅蜜」の内容が「到彼岸」として説明されている個所は数多い(拙著七四―七九頁に七例をあげて説明した)。いま果たして訳者クマーラジーヴァ(羅什)のサンスクリット学の資質能力について,仏教梵文の理解の拙劣を責しつつ,文法学の欠如を嘆いうるかどうか。それはかれひとりに

かぎらないで、漢訳仏典に力を尽くした中国人、西域人、インド人の全体にかかわり、さらに上述したようにチベット訳は当初から「到彼岸」(pha-rol-tu-phyin-pa) としている。そこには博識のインド人学僧も多く参加したであろうに。

パーラミターの解釈についての試案　以上の二項に記した事情のもとに、どのような解釈が妥当であろうか。それに対するわたくしの試案をつぎに記しておこう。

パーラミターはパーニニ文法から見れば明らかに「parama→pārami+ta＝完成」でなければならぬ。それにもかかわらず、この pāramitā の語を多用した往時のインド人自身が、その古典文法を逸脱し、ないしその逸脱をほとんど意識しないままに、「pāram-i-tā＝到彼岸、度」の意に濫用して、それによってその仏教理解―仏教体験を得た可能性が濃い、といえるのではないか。

原語の使用のこのような曖昧さに、とくに漢訳者は困惑して、ここに pāramitā は「到彼岸」などの翻訳を施すほか、別に「波羅蜜（多）」の音写によって湖塗しようとした。しかしこの音写もしばしばその意義を問われると、やはり「到彼岸」が答えられた。またチベット訳は上述のインド人の体験を直ちにチベット訳し、その伝統を守った。

中国、そして中国を経て朝鮮・日本その他をふくむ漢字文化圏、またチベット訳の流布した地域、一言で包括すれば大乗仏教の流布・繁栄した地では、ほぼ一様に、「到彼岸」の意のハラミツによって、インド人に劣らぬ仏教理解―仏教体験を重ねた。その伝統と歴史とはすでに千数百年続いていて、いまさらこれらをすべて「完成」に置き換えようとしてもおそらく絶望を歎く以外ない。

サンスクリット文法学が長い期間にわたってインドに固く強く伝承され、また近代にいたってベートリンクなどにより内外に鮮明にされても、それがかつての多くのインド人自身の視圏に隠れ、いわんやインド仏教とかかわらない

となれば、あるいは歪曲・無理解・誤認と知りつつも、その仏教の伝統にしたがわなければならず、しかしテクストをすべて文法学に則り正しく解釈し理解することを望むものは、そのような新たな仏教体験をここに始めるべきであろう。

たとえば玄奘のような大翻訳家があえて「波羅蜜多」の音写を踏襲し固執したのも、そのような意図が根柢にあったのではないか。

現在もしも pāramitā を邦訳するとなれば、直ちに「完成」か「到彼岸」かの二者択一に悩まなければならないとしても、いまのところわたくし自身はその問題の解決不能の過程にあって如何とも決定しえぬ以上、ただ「ハラミツ」のままにおいて、上述の二種の解釈（意義と用法）を注記するにとどめたい。(77)

（なお拙著では右の両者を糅合した（?）「完成に到る」とした例を、同じ『現観荘厳論』へのハリバドラの注から紹介し、上述の『倶舎論』の「円徳」の語に関連づけ、また『大乗阿毘達磨集論』のなかから引用しておいた（拙著八〇―八一頁）。また pārami と pāramitā との訳の峻別を羅什も（八一頁）玄奘も（八二頁）おこなっている例を示し、それが *Mahāvyutpatti* 48―14 では混同されて pārami (*sic*) が「彼岸」と訳される例を記した（八二頁）。なお拙著（八六―八八頁）の注（36―44）に先学の多くの説を列挙してある。）

（1） 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』改訂増補版、山喜房仏書林、一九七八年、五七頁。同「菩薩思想の起源と展開」（宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六年、二二四頁）。

（2） たとえば「開士」は、後漢に安息人の安玄（二世紀後半）が訳した『法鏡経』（大正一二、一五中―二二中）に頻出する。

（3） 宇井伯寿「菩薩、仏の音訳について」――『大乗仏典の研究』岩波書店、一九六三年、八一五―八二〇頁。

（4） 大正二五、三八〇中―下。

(5) 同、八六上―中、四三六中。
(6) このことはたとえば玄奘の場合、たとえば『大毘婆沙論』でも同様である。すなわち同書巻五五（大正二七、二八三中）や巻一七六（同、八八七上）を参照。
(7) 大正二五、八五上。
(8) 丘山新「「菩提心」漢訳考――中国訳経史研究序説――」『南都仏教』四一号、一九七八年、一―二二頁、とくにその第二節。
(9) トルファンからクチャその他へのル・コックを中心としたドイツ探検隊がドイツに将来した諸文献は、ビッシェル、リューダース、ヴェラーなどのインド学者、とくに今次大戦後ゲッティンゲン大学ヴァルトシュミット教授により、諸断簡を綴り、欠損を補い、パーリ語、漢訳、チベット訳などと対照しつつ、『トルファン発見サンスクリット手稿本』(*Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*) の一大シリーズが出版された。その後シュリングロフ、ベッヘルト、ローゼン、ベルンハルトほかの俊秀が継承して、カタログによれば、一九七〇年までにテクスト出版は七九点に達する。刊行は主として東ベルリンのドイツ・アカデミー。
(10) 平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年。
(11) 『印度学仏教学研究』第一二巻第一号、一六六頁以下。
(12) 干潟博士、上掲書、六六頁以下。このバールハット碑文について、平川博士の疑義が提出された――平川博士、上掲書、一四七頁。
(13) 平川博士、上掲書、一四四頁。
(14) 山田龍城『大乗仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九年。とくにその第一部の第四章「アヴダーナ文学のボサツ道」。
(15) 同書、一三七頁。
(16) 同書、一四〇―一四一頁。
(17) 同書、一四七―一四八頁。ただしこの「原始伝承」とは「アゴン類やヴィナヤ類」をいうもののようである。
(18) 同書、一四八頁。
(19) 干潟博士、上掲論文（宮本編『仏教の根本真理』）、二二五頁。
(20) 平川博士、上掲書、一五一―一五三頁。

(21) 同書、一五四―一五九頁。
(22) 同書、一六〇―一七〇頁。
(23) 同書、一七〇頁。
(24) 同書、一七三頁。
(25) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、三〇頁。その論拠は、西暦七九年ごろのタキシラ出土銀薄板巻物の銘文にあるボサツの語から祀堂の存在を考えて約一世紀遡る。
(26) 平川博士、上掲書、一七〇―一八三頁。その結論に、ボサツの〈元来の意味は「悟りを求める人」という意味であったであろう〉という。しかしながら平川博士との最近の私的な討議において、資料は現在のところまったく存在しないけれども、bodhi（さとり）＋sattva（人・有情）をそのまま解すれば、たんに「さとりをもつ人」であって、「さとりを求める人」とするのはいささか無理ではないか、しかしもしも「さとりをもつ人」と原語どおりに措定すれば、このボサツはブッダと変わらない、ボサツ＝ブッダの語義理解がもっとも素直である、それにもかかわらず、それが切り離されて「さとりを求める人」「ブッダをめざす人」ないし「ブッダのさとり以前」としてのみ現存の資料のことごとくが述べているのは、何かの理由があったのではないか、という類の仮説も語り合われた。
(27) 同書、一七九頁。
(28) 同書、一八〇頁。
(29) 同書の一六六頁に「仏伝文学の菩薩の観念と、大乗の菩薩の観念とには、思想的な発展段階がみられる」とあるように、ボサツ観念の変化を、ある場面では「発展」とも解されるけれども、別の場面ではたんに「異なっている」とだけ表現するほうがふさわしい場合も少なくない。
(30) この年代について静谷教授は上掲書の「はしがき」（四頁）に「成立年代に関しては一般に行われている見解よりは遅く見た場合が多い」という。
(31) 『六波羅蜜経』はさらに先行した経であろう。平川博士、上掲書、一二〇―一二七、一三〇―一三三頁などを参照。
(32) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年、四一三頁。
(33) 赤沼智善『仏教経典史論』破塵閣書房、一九三九年、二二九頁以下。

(34) 静谷教授、上掲書、四〇—四一頁。同趣旨が同書三〇五頁にある。なお三五一頁も参照。

(35) P.L.Vaidya, ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Darbhanga 1960, p.118, *l.*6. 梶山雄一訳『八千頌般若経 I』(『大乗仏教』2、中央公論社、一九七四年) 二九三頁。その個所に相当する『小品般若経』(大正八、五五六中) には見当たらない。

(36) 「小乗」の八回は、方便品二回 (偈)、譬喩品一回 (長行)、信解品一回 (偈)、授記品一回 (偈)、安楽行品二回 (一回は偈)、従地涌出品一回 (長行) で、うち方便品・譬喩品・授記品の計四回は梵本に hinayāna の語がある。

(37) 「一乗」の十二回は、方便品八回 (偈)、信解品二回 (一回は偈)、提婆達多品一回 (長行)、如来神力品一回 (偈)。

(38) 「二乗」の三回は、方便品二回 (一回は偈で「唯一無二乗」という)、化城喩品一回。

(39) 「三乗」の十五回は、序品一回 (偈)、方便品五回 (偈)、譬喩品八回 (一回は偈)、化城喩品一回 (偈)。

(40) 「仏乗」の五回は、方便品二回 (偈)、譬喩品二回 (長行)、化城喩品一回 (長行)。

(41) 「一仏乗」の十三回は、方便品七回 (長行)、譬喩品二回 (一回は偈)、化城喩品四回 (一回は偈)。

(42) 羅什訳にはないが、梵本には bodhisattvayāna がある。藤田宏達「一乗と三乗」(横超慧日編『法華思想』平楽寺書店) 三六四—三六五頁と三七〇頁の注(1)と(2)を参照。この梵本の「ボサツ乗」についてそれが部派の「仏乗」に相当することを説き、きわめて興味深い考察がなされている (同書三六五、三九一頁以下) けれども、上述のように、羅什訳本にはこの語を欠く。

(43) 「声聞乗」「辟支仏乗」の各一回は譬喩品、「縁覚乗」は方便品。

(44) 「余乗」の四回は、方便品二回、譬喩品一回 (偈)、化城喩品一回。

(45) 大正二五、八六上—中、三八〇中—下、四三六中。それについては拙著 *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa)-śāstra*, Hokuseido Verlag 1969 の一七四—一七七頁に原文をドイツ語訳して示した。

(46) 『大智度論』大正二五、八六下—九一下。『大毘婆沙論』大正二七、八八六下—八八七中。前注の拙著一六八—一七四頁に、この二論のその個所をドイツ語訳し、さらに両者を比較対照して詳細に述べた。

(47) 拙著『初期仏教の思想』東洋哲学研究所、一九七八年。「本論、第六章」とくに三三一、三六一、三六三—三六九、三九八頁以下を参照。

(48) 同書、「本論、第十章」。そこではたんに「否定」だけではなくて「否定・排除・超越」を例証してある。

(49) 平川博士、上掲書、一五四—一五九頁にくわしい。

(50) たとえば支婁迦讖訳『内蔵百宝経』という非常に古い経にさえ、「万二千比丘僧と七万二千菩薩」という。静谷教授、上掲書、三一五頁を参照。

(51) 地蔵ボサツについてもっとも新しい研究は西義雄博士の論文「地蔵菩薩の源流思想の研究」で、初め『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』(平楽寺書店、一九六六年)に、のち増広されて西義雄編『大乗菩薩道の研究』(平楽寺書店、一九六八年)の第一章に収められた。

(52) Dieter Schlingloff, *Ein Buddhistisches Yogalehrbuch*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden VII, Akademie-Verlag Berlin 1964. かれはそのことを自著『仏教の宗教Ⅱ』(D.Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus*, II Sammlung Göschen, Bd. 770, Walter de Gruyter, Berlin 1963, S.96) に非常に手際よく述べている。

(53) Ryusho Hikata, *Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitā-sūtra*, edited with an Introductory Essay, Fukuoka, 1958.

(54) Mitsuyoshi Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā(upadeśa)śāstra*, Hokuseido Verlag, Tokyo 1969.

(55) *SN.* vol. I, p.214, No. 10.12.

(56) *SN.* vol. V, p.249.

(57) 計十五種の経すなわち八一六—八二九と八三二経。山田博士、上掲書、五二頁。

(58) 山田博士、上掲書、一五二頁。

(59) 拙著、九七—一三二頁。なお般若経典群における「般若ハラミツと六ハラミツ」については、いわゆる「六度相摂」もふくめて、別の拙著『般若経の真理』(春秋社、一九七一年、四六—五〇頁)にかなりくわしく記した。

(60) T.W. Rhys Davids and William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London 1921, "pāramitā."

(61) 山田博士、上掲書、一五八頁。

(62) 一つ前の131は paññāpāramī をあげる。

(63) PTS本に paramim とあるのは pāramim の誤植であろう。

(64) P.Pradhan, *Abhidharma Kośabhāsya of Vasubandhu*, Patna 1967.

(65) 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明・世間品』法藏館，一九五五年。

(66) 西義雄『初期大乗仏教の研究』大東出版社，一九四五年，三一三—三一三頁。

(67) Robert Caesar Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875.

(68) Unrai Wogihara, *Bodhisattvabhūmi, A Statement of Whole Course of the Bodhisattva*, Tokyo, 1930—1936, Reprint 1971, p.372, *ll.*6-9. なおこの個所は末尾の Index の "pāramitā" には洩れている。

(69) これに相応する漢訳が『瑜伽師地論』に見られる。すなわち「如是十法最極長時乃能円証，自性最極清浄殊勝，能得最極菩提妙果，是故説名波羅蜜多」(大正三〇，五六六上)。

(70) 「-tā＝聚」については『荻原雲来文集』(荻原博士記念会，一九三八年)，三一三頁に詳述されている。

(71) Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. II Dictionary, New Haven: Yale Univ. Press, 1953, pp.341f.

(72) *Abhisamayālaṃkārāloka:* (1) Unrai Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā-Prajñāpāramitā*, Tokyo, 1932—1935, Reprint 1971. (2) Giuseppe Tucci, *The Abhisamayālaṃkārāloka of Haribhadra*, Gaekward's Oriental Series, No. 62, vol. 1, Baroda 1932.

(73) Otto Böthlingk, *Pāṇini's Grammatik*, Leipzig 1887; Louis Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, No. 280, 3 vols., 1942.

(74) インド人が偽語原学 (psedo-etymology) に得意であったことは，たとえば『リグ・ヴェーダ』に付されたサーヤナの注などに頻出する。

(75) Edgerton, *ibid.*, p.342.

(76) Étienne Lamotte, *La Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna* (*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*), Bibliothèque du Muséon, vol. 18, Louvain, vol. 2, 1949, p.1058, n.2. (拙著八三頁 (8) の S.1052 は S.1058 の誤植。)

(77) なおこれに関するダヤル (Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932) の解説は拙著 (六〇—七〇頁) に記した。かれによれば Böthlingk and Roth, Monier-Williams, E. Eurnouf, B. Hodgson, M.

Vassilief はみな「到彼岸」のまちがいを犯しているという (p.165)。またかれはチャンドラキールティも『入中論』で“para”から説いているという (p.356) けれども、これは現在チベット本しかないので、どのように判断しうるかどうか、疑問が残る。ともあれダヤルは古典文法学どおり“parama”にもとづくべきことを主張する (p.166)。

(付記) より深い討議を切望していた静谷教授の逝去を心から悼み、本稿「二　ボサツ」にはとくに教授の文章をそのまま多く引用した。

Ⅳ 仏陀観の変遷

武内 紹晃

一　序

仏陀とは？という問は仏教のもっとも根元によこたわる問題である。それゆえ、いつの時代でも問いつづけられてきた。仏教は、一貫して仏陀・如来と人間との関係が中心課題であったと言いうる。しかし仏陀とは何か、仏身とは何かが具体的に問われ、仏陀論、仏身論がさしせまった問題として取り上げられるようになったのは、ゴータマ＝ブッダの入滅という事実に直面してからであろう。そして原始仏教、部派仏教、大乗仏教という仏教の発展のなかで、発想の出発点にも相違があり、またそれぞれの発展の過程でもいろいろな変遷があった。しかしいずれにしても、その根底にあるものは仏陀崇拝の思想である。

いろいろな変遷を経て、仏身論は、インドにおける大乗仏教教学の完成時代と言える五世紀ごろに北インドに出世した無著（アサンガ Asaṅga）、世親（ヴァスバンドゥ Vasubandhu）の兄弟の著作、およびその先駆と考えられる弥勒論書とよばれる一群の論書、いわゆる瑜伽行唯識学の論書において確立された三身説（自性身、受用身、変化身）において、一応理論的には完成されたと言いうる。それ以後のインド、中国、日本の大乗仏教の諸学派、諸宗派の仏身論はこの三身説を基盤にして考えられたものである。

本稿ではその弥勒論書、無著、世親の著作に見られる三身説の内容と、それに先立って三身説が確立されるにいたるまでの仏身観の変遷を概説してみたいと思う。

二　仏陀在世時代の仏陀観

釈尊在世中は、仏弟子や在家の信者たちにとって、仏陀と言えば釈尊以外にはないことは明らかである。しかし一方、釈尊自身が、初期の経典に散見されるように仏陀・如来を説いておられる。それも釈尊ご自身を指していることもあるし、またまったく第三者的に仏陀・如来を説かれる場合もある。そこで釈尊在世時代の仏陀観を考えるとき、まず二つの問題をあげることができる。第一の問題は、釈尊と、初期経典に見られるような釈尊ご自身が語られる仏陀・如来との関係である。第二は、仏弟子や在家の信者たちが、現前の仏陀として、かれらとともに生活される肉身の釈尊をどのように考えたかの問題である。

釈尊の語る仏陀・如来　第一の問題については、原始仏教資料に見る仏陀・如来の語が釈尊その人を指していることもあるし、また人間としての肉体をもった釈尊の枠を超えたものである場合もあり、さらに釈尊が第三者として仏陀・如来を語られる場合もある。

釈尊が菩提樹下で成道後最初に伝道せられた相手は、それまでともに求道苦行してきた五人の比丘であった。釈尊が鹿野苑（ミガダーヤ Migadāya）に到り、説法しようとせられたとき、五人の比丘が釈尊に「友よ」とよびかけたのにたいし、釈尊は、

比丘たちよ、如来を、名をもって、あるいは〝友よ〟との言葉をもって、話しかけてはならない。（南伝大蔵経、第

三巻、一六頁）

とまず述べて、説法を始められた。この場合の如来は言うまでもなく釈尊ご自身である。みずからを如来と言っておられるところに、人間としての肉体をもちながら、しかも証悟の立場に立って迷妄の世界を超脱せられていることの自覚が明らかに示されている。そのほか、如来のはたらき、力用等がいろいろ述べられているものに、歴史的仏陀釈尊の人格内容にかかわっているものが数多く見られる。

一方、つぎのごとき文もある。

天とともなる、魔とともなる、梵とともなる世界において、沙門・バラモンおよび人・天とともなる人びとが、見聞覚知し、達し、求め、意によって思惟せるすべてを如来は正覚している。ゆえに如来と称せられる。（南伝、第八巻、一七一頁）

如来は清浄であって、超人的な天眼をもって、死につつあり、再生しつつある衆生を見、業によって動く衆生が、卑賤であり、また高貴であり、美しく、また醜く、幸福であり、また不幸であるのを知る。（南伝、第九巻、一一五頁）

これらの文に見られる仏陀・如来は明らかに人間釈尊の限界を超えている。

つまり、釈尊が語る仏陀・如来は釈尊その人であると考えられるところもあり、またどうしてもそうは考えられず、人間釈尊の枠を超えたものである場合もある。

釈尊に顕現した法と如来　この両方の関係を考える大きな手懸りとなるのは、仏（ブッダ buddha）と法（ダルマ dharma）との関係である。釈尊は有名な「自灯明・法灯明」、「みずからこそがともしび、法こそがともしび」との偈を遺され、またパーリの『大般涅槃経』によれば、「われによって説かれた法と律とこそが、わがなき後のなんじら

の師である」と遺言されたと伝えている。釈尊ご自身、法を悟って仏となられたのであるから、釈尊自身のよりどころは法そのものであったことは言うまでもない。したがって、仏教は元来法中心であり、法信仰がたてまえであったと言いうる。そこで「仏世に出ずるも出でざるも変らざる法」として、法の普遍性、永遠性が強調せられている。しかし事実は、仏弟子や在家の信者たちは法そのものをではなくて、常に釈尊という人格を通して、釈尊の悟られた法を聞き、受けとめていた。したがって、仏弟子にとって法はたんに法として、あるいは理法として考えることはできず、仏陀釈尊の教えとして、仏教としての法であって、あくまで仏中心的であったと言わざるをえない。

この法中心と仏中心という二つの考え方は非常に微妙なちがいを示している。しかしそうは言っても、南伝『ニカーヤ』には「法を見るものはわれを見る、われを見るものは法を見る」というような、両様に受けとることのできる、いわば概括的な叙述もあるが、原始仏教資料には仏中心的な説と、法を主座においた説とがある。そのうち釈尊の説法のなかに法中心のものが数多く見られるのは、法信仰から始まった仏教としては当然のことである。仏中心の説法は、南伝の『ニカーヤ』や北伝の『阿含経』に散見される、「法は世尊を本とし、世尊を導きとし、世尊を依りどころとする」と説かれているようにである。この言葉が示すように、仏教における法はたんに自然の理法ではなくて、仏陀によって悟られたもの、釈尊という人格を通したものである。少なくとも、このように釈尊という人格を通してはじめて法が仏弟子や信者たちに意味があるのであって、仏なくして法はなく、釈尊という仏陀を通してはじめて、法は法でありうるのである。このような仏陀中心的な考え方から仏陀崇拝の思想が強く出てくる。仏陀崇拝の立場から仏陀の絶対化が進んでいく。仏陀の絶対化が進む場合、一般的にはこのような絶対的人格神の属性として天地創造説が生じてくるのが普通であるが、仏教ではこの創造説が生まれることはかつてなかった。これは仏教の大きな特徴であると言いうる。仏教は創造説ではなく、仏陀の普遍化の方向からその絶対化が考えられ、のちの仏身論もその方向

に進展していった。原始経典に説かれた仏陀・如来が釈尊その人を指している場合だけでなく、釈尊の枠をはみ出した超歴史性をもった仏陀・如来の場合もあるということは、法自身の超歴史性、普遍性、永遠性に根ざしているのである。

このように法、その具体化としての仏陀・如来は普遍なるものとして肉身の釈尊を超えるものではあるが、この法、如来がもっとも顕わであるのは釈尊である。釈尊は肉身を離れえないが、その釈尊に普遍にして永遠である法、超歴史性のある如来が十全に顕現しているのである。

そこで仏弟子や信者たちにとって、釈尊こそが仏陀であり、如来であって、肉身の釈尊と、普遍なる如来との間に矛盾を感じなかったのである。そこに釈尊の並はずれた感化力、教化力を見ることができるように思う。

三　仏滅後の仏陀観

仏弟子や信者たちに絶対の尊崇と信頼とを受けていた釈尊の入滅が、かれらに与えたショックは想像以上であった。この釈尊の入滅を契機として、遺弟たちの仏陀崇拝は二つの方向をつくっていったと考えられる。一つは釈尊に代る仏陀の探究であり、もう一つは仏身の永遠性を求めてそのなかでの釈尊の位置づけを考えることである。しかし、この二つは必ずしもまったく異なった角度での論議として展開したとは言えない。

仏中心の仏陀観　まず第一の、釈尊に代る仏陀の探究は、過去仏思想を生み出す。入滅せられた釈尊を追慕するあまり、釈尊を理想化し、超人化するようになった。釈尊が出家後六年の修行と菩提樹下の観想のみによって、悟りを

開き仏陀になったとは考えられない。釈尊が悟りを開きえたのは、今生における修行によってだけではなく、実に長い過去において多数の生涯を経てその間修行をし、善行を積み重ねてきたからであって、それでこそはじめて釈尊は今生において悟りを開きえたのである。このように考えることによって、釈尊の悟りは開かれるべくして開かれ、悟られるべくして悟られたのであるということになった。しかしこのように釈尊を考えることが、釈尊と仏弟子たちとの間に大きなへだたりが生ずる結果をまねくのである。

このように、釈尊が過去において数多くの生涯を経て修行を積んだことを具体的に示すために、釈尊の過去世の物語が生まれたのである。それが本生譚といわれるジャータカである。ジャータカの中心課題は、釈尊が過去世においてどのような修行をし、どのような善行を積んで、今生に仏陀となりうるだけの因縁を作ったかである。ところがそのことが釈尊成仏の過程を一般化し定式化することになり、そこで釈尊と同じような過程を経て、釈尊と同様に成仏した仏陀がほかにも考えられるようになった。それが過去仏思想である。しかしそうであれば、過去だけでなく、未来にも仏陀を考えることができる。この未来仏思想としては、釈尊の授記による弥勒の下生成仏があげられる。さらにのちには現世にも他土において仏陀・如来の現在を考える他土仏思想へとやがて発展する。その他土仏の代表が東方の阿閦仏であり、西方の阿弥陀仏である。

ともかく、釈尊の過去世での成仏の因縁を考えたことによって、やがて、過去仏、未来仏の思想が生じ、歴史的仏陀である釈尊の枠を超えた仏陀が考えられるにいたった。このような傾向は大衆部の仏陀論のなかに見ることができる。また仏塔崇拝者を中心にした在家信者たちの間で発展したとも考えられる。このような考え方はあくまで釈尊という仏陀を中心にした考え方で、「仏中心」ということができよう。

法中心の仏陀観　一方、それにたいして仏弟子たちにとっては、釈尊の入滅によって、人格として残るものは何一つない。かれらが師と仰ぐものは釈尊によって残された法よりほかにはない。それは先に述べた「自灯明、法灯明」の遺偈や、「われによって説かれた法と律こそが、わがなき後のなんじらの師である」との遺教がよりどころである。これらの言葉が示すように、釈尊という人師を失なった仏弟子にとっての師は、釈尊によって悟られた法そのものである。釈尊によって悟られ、説かれた法そのものが仏陀の実身であって、釈尊はその顕現として父母生身、色身であると考えられるようになった。この考え方は釈尊という仏陀について、その釈尊の入滅から、釈尊の永遠なる本質を探究した結果である。釈尊は不滅にして普遍なる真理、法を悟って仏陀となられた。それは釈尊が法と一体となったことである。そこで、仏陀の本質は永遠不滅の真理である法そのものである。逆に言えばこの不滅の法の人格化されたものが仏陀であるとも言うことができる。その意味では、先の仏中心にたいして法中心の考え方と言うことができる。

法身と色身　この不滅の真理、普遍なる法そのものを仏陀の実身と考え、法身（dharma-kāya）が立てられ、それにたいして入滅せられた現実身である釈尊は色身（rūpa-kāya）とよばれるようになった。

この法身と色身、あるいは実身と父母生身という二身説は、やがて三身説が確立せられるまで、大乗仏教になっても、内容的にいくらかの変遷をしながら堅持せられていくのである。

この「いくらかの変遷」というのは、一応いま述べたように、原始仏教の段階で二身説の原型と考えられるものが見られるが、それはのちの大乗仏教の初期経典に見られる二身説とは異なっているからである。大乗仏教の二身説は法身が中心の二身説であるが、原始仏教の時代ではこの法身が仏身観の中心になるほどの思想的確立はなされていない。現に法身の原語である dharma-kāya はパーリ経典のなかには「法身が如来と同義である」と言われることが見える

程度であり、またその漢訳の相当箇処でも「法身」という訳語は与えられていない。これは、法身とか実身が、現実の歴史的仏陀、釈尊にたいする崇拝、讃嘆の結果考えられたものであって、言うならば色身荘厳のために説かれた法身であり、実身にほかならない。「法を身体とする」というが、それはこの不滅の真理、法と一体となったものが仏陀であるということであり、釈尊はこのように法と一体となられた仏陀なのである。

この色身を中心とした二身説は部派仏教の時代にも踏襲せられたようである。説一切有部や大衆部が色身の有漏説、無漏説を立てるのも、仏陀のすぐれた色身を荘厳するためであって、あくまで色身に重点をおいた二身説であることを示している。それが大乗仏教になると法が永遠不滅の仏陀の本身であることの意味を強め、それにたいして色身は無常であると、法身に重心が移っていった。こうして、大乗仏教の本格的二身説が確立されていくのである。

四　大乗仏教経典の仏身観

以上のような、原始仏教の仏中心的に釈尊のほかに釈尊に代る仏陀を求めていく考え方と、法中心的に釈尊の本身は釈尊の悟られた法そのものであるという考え方は、大乗仏教のなかにも見ることができ、それがいささかちがった立場の仏身観を作り出したように思われる。

第一期の大乗諸経典　大乗経典の最初期のものとして、『般若経』『法華経』『華厳経』『維摩経』、および『無量寿経』等の浄土経典群をあげることができる。

まず般若経典について見るならば、本質的な仏陀と現象的な仏陀との区別がなされ、肉身の仏陀であった釈尊を崇拝することから、仏塔にまつられた釈尊の遺骨を仏陀の身体と考える仏塔崇拝者の仏塔信仰を批判して、仏陀の智慧を示す般若波羅蜜（prajñā-pāramitā）こそが真実の仏身であると言う。したがって法身と般若波羅蜜とを同一視する。『八千頌般若経』に「般若波羅蜜は如来の法身にほかならない」と言う。すなわち、『般若経』の主題である般若波羅蜜が仏陀の本身であって、肉身であり形のある色身は仏陀の本身ではないと主張する。そこで諸種の『般若経』のなかに「如来はすなわち法身であり、色身をもって見るべきにあらず」と言われるのである。つまり、如来の本質は法身であり、般若波羅蜜であって、色身すなわち肉身であった釈尊をもって見てはならない、本来仏陀・如来は形あるものとしてではなく、法を身体とするものと見るべきである、というのが般若経典の仏身観である。そこには原始仏教の色身荘厳ではなく、明らかに法身を中心とした二身説のすがたを見ることができる。またそれと同時に、前来述べてきた言い方をもってすれば、仏滅後仏弟子たちが釈尊によって悟られた菩提の法を仏身であると考えた、法中心的な考え方の発展を見ることができる。

また『維摩経』に、

友よ、如来の〔仏〕身とは法身のことであり、知から生じる。如来身は功徳から生じ、布施から生じる。また戒を保つことから生じ、三昧から生じ、智慧から生じ、解脱から生じ、解脱を自覚する智から生じる。また慈しみ（慈）と同情（悲）と喜び（喜）と不偏の心（捨）から生じ、堅固な努力の善根から生じ、〔四種の〕禅定、〔八種の〕解脱、〔三種の〕三昧、四種の心の集中（等持）から生じ、聞くことと智慧と方便から生じ、また三十七の菩提分から生じ、心の静寂（止）と明らかな観察（観）とから生じる。十力、四種の畏れのないこと、仏陀に特有な十八種の性格から生じる。あらゆるパーラミターから生じ、〔六種の〕神通や〔三種の〕知（三明）から生じる。

あらゆる悪を断ち、あらゆる善を集めることから生じる。また真理から生じ、正しさから生じ、怠りのないことから生じる。（長尾雅人『大乗仏典』7、三〇―三一頁）

とあるのは、菩提の法を中心に仏身を考えているとともに、その立場からは仏身はつねに向上的方向において考えられていることを示している。

つぎに『法華経』について見るならば、『法華経』には法身という語は非常に少なく、前述のような法身を中心とするという思想は強くなかったと言わざるをえない。『法華経』では法を仏身とするというような理的なものではなく、久遠仏という具体的な仏陀観を基盤にしていたと考えられる。

久遠仏は「如来寿量品」に説かれる、久遠の昔に成仏した仏陀である。すなわち「如来寿量品」に「久しき以前に成仏した如来は寿命無量であり、常恒である」と説いているのである。このことは久しい過去に成仏したものであるとか、たんなる過去仏であるとか言うのではなく、時間を超えた次元で超歴史的な仏陀が考えられていることを示しているのである。その代表的なものとして阿弥陀仏の名があがっている。この場合の阿弥陀の原語は Amitāyus（無量寿）である。このように仏陀が時間を超え常住であると言うことは、絶え間なく衆生を教化し、摂化する如来であることである。こうして『法華経』では、超歴史的な仏陀と歴史的な仏陀釈尊という二種の仏陀の区別がなされているようである。そのうち超歴史的仏陀については、西方の阿弥陀仏にかぎらず、十方各仏土に仏陀の存在を示している。「見宝塔品」に「十方各仏土における、わが本身より現じた分身如来」という文がある。しかしこれによれば釈尊が本身で、他仏土の仏陀はその分身であると言うことになる。そこで「わが本身」の意味を考えねばならない。この文から見れば、前に述べたように、釈尊の滅後、釈尊に代る仏陀を求めた結果、諸方の仏土にそれぞれの仏陀を立てたことにたいして、再び釈迦牟尼仏をもととして、その統一をはかろうとする試みがうかがえる。しかしその統一仏とし

ての釈迦仏はたんに歴史的な仏陀ではなくて、その統一仏である釈迦仏こそが久遠の寿命をもった久遠仏なのである。

このように『法華経』は先の『般若経』とはちがって、具象性のある仏陀観でつらぬかれていると言ってよいようである。この『法華経』の久遠仏という考え方は、言わば先に述べた仏中心的な考え方に近いものと言うことができる。また後の浄土教で代表される救済仏の考え方の基盤はこの『法華経』の仏陀観なのである。

それにたいして『華厳経』の仏陀観はそれとも異なっている。それはいくらか発展したとも言えるものである。すなわち『法華経』の諸仏が個別的で、限定的な性格をもった、その意味で具象的である（そこで統一仏が考えられる）のにたいして、『華厳経』の毘盧遮那仏は十方遍満仏として、普遍的、無限定的な仏陀である。この十方遍満仏である毘盧遮那仏は、『法華経』に立てられる特殊的、具体的な十方諸仏を普遍化し、無限定化したものであって、この十方遍満仏は十方諸仏ではなく、毘盧遮那仏という一仏であり、その一仏が十方に遍満するのである。『華厳経』に出ている阿弥陀仏の原語が Amitāyus（無量寿）ではなく、Amitābha（無量光）であることもこれを示している。またここでは、ある意味において仏中心的な考え方と、法中心的な考え方との統合の方向が見出せるようにも思われる。

このように考えてくると、釈尊の入滅から釈尊に代る仏陀が求められ、久遠の寿命の仏陀が考えられ、さらに進んで普遍化されて、無限の光明仏が主張せられたという一つの流れを見ることができる。

第二期の大乗諸経典　かくして十方遍満仏として空間的に超越的方向に向かっていた理論はさらに進んで内在的方向にも考えられるようになり、内在的仏陀の思想が生まれる。この内在的仏陀の思想が生まれるのは第二期の大乗経典群時代の『涅槃経』『如来蔵経』等の如来蔵経典群においてである。そこに説かれる如来蔵、仏性がすなわちそれである。如来蔵の原語は tathāgata-garbha（如来胎）である。これは衆生が内に如来性を蔵することであり、正しく

仏の内在である。『如来蔵経』のなかに「諸煩悩の中に如来智、如来眼、如来身有り」、また「煩悩身の中に如来蔵あり、常に染汚無し」と言われる例がよく示している。また仏性の原語は buddha-dhātu である。仏性の原語は以前は「仏たること」をそのまま意味する buddhatā あるいは buddhatva が考えられていたが、如来蔵系に属する経論の梵本あるいはチベット訳からその原語が buddha-dhātu であることが確認された。『如来蔵経』に「一切衆生皆仏性あり」とも「如来蔵あり」とも言われるように、この仏性が如来蔵と同義であって、内在的仏陀を説くのである。

この如来蔵、仏性という考え方は第二期大乗経典に現われてくるものであるが、これは仏身の普遍性を求めて、究極的に現実の内在仏が考えられるようになったことを示すものと言うことができるであろう。またこの仏身遍満の思想は先に述べた「法」中心の法身の思想と結びつく。普遍なる法を仏の本身として、法の普遍性を強調する法身の考え方と、その法の具現者である仏自身に普遍性を求める考え方とが結びつき、それがさらに如来蔵、仏性と合一することによって、仏身の普遍性はいっそう徹底するのである。『如来蔵経』には「如来法身は一切諸衆生身に遍在する」、「如来、真如は差別なし」、また「一切衆生皆悉く真如仏性有り」と言われ、『不増不減経』には「衆生界はすなわち如来蔵、如来蔵とはすなわちこれ法身なり」と、如来蔵と法身とが結びつけられ、その同一性が示されている。一方、『勝鬘経』では如来蔵と法身とを同一と見ながら、両者の使いわけが示されている。すなわち「無量煩悩蔵に纏せられるは如来蔵……無量煩悩蔵を出づるは法身」と、煩悩に覆われているものは如来蔵、煩悩を離れたるものが法身であると言う。さらに同じ『勝鬘経』に、「如来法身、煩悩蔵を離れざるを如来蔵と名づく」と、出纏位の法身が中心であることも示されている。

まとめ——二身説　以上第一期、第二期の大乗経典に見られる仏陀観、仏身観を概観してきた。釈尊の入滅によっ

て、一つには釈尊に代る具体的な仏陀を求める考え方、これは具体的な仏陀崇拝の立場と言うことができる。それともう一つは釈尊を通して仏身の永遠なる本質を探究しようとする考え方との二つがおこった。後者の方では釈尊によって悟られた永遠不滅の法こそが釈尊の本質である。釈尊はこの法を悟って仏陀となられたのであり、その法と一体となられたのである。したがってこの不滅の法のあるところに仏陀を見ることができる。この釈尊の本質である永遠不滅の法、それを法身とよんだのである。前者の考えは進展して十方遍満仏となり、さらに内在仏となることによって、法の遍満の思想すなわち後者とも結びつくようになったのである。第二期大乗経典までの仏陀観、仏身論の変遷は大要右のごとくまとめることができるであろう。

以上の変遷はあったが、いずれをとって見ても仏身の本質としての法身と、釈尊のごとき具体的な仏身としての色身という二身を立てる考え方であったことには変りはない。もっとも第一期、第二期の大乗経典のなかには、種々の仏身を列挙する例も見ることができる。たとえば『華厳経』「十地品」には、衆生身、国土身、業報身、声聞身、辟支仏身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身の十身をあげ、さらに衆生身、如来身を十種に開いている。しかしこの諸仏身も、整理すれば法身と色身におさめることができる。ただ、このなかにはのちの三身説のもっとも特徴的なものである報身という名称が出ているが、この報身は業報身であって、仏陀の果報身でなく、衆生身である。したがって煩悩身にほかならないから、直接三身説の報身とかかわらないものと見なければならない。

五　報身思想の成立

菩薩思想と報身仏　今まで述べてきたような二身説が三身説として確立されるには、報身思想の導入が大きな役割を果たすのである。しかし、この報身という考え方については、大乗仏教の菩薩思想をぬきにしては考えられない。しかも菩薩思想は仏陀観、仏身論と並行して発展してきたと言いうるのである。

菩薩（bodhisattva）はもともと悟りを求める者、すなわち求道者の意味である。初期仏教における菩薩は、したがって成仏以前の釈尊にほかならない。先にも少し述べたように、釈尊が人間の肉体をもったままで、悲しみや喜びの煩悩のある体のままで仏陀の悟りを実現せられたということは大変な出来ごとであって、仏弟子たちは、人間の歴史の上においてまったくありえないことであると受けとめていた。それを釈尊がわずか数年の修行生活だけで得られるはずはないと考えた。そこで釈尊の前生の物語が出来るようになった。これは釈尊が悟りを開きえたのは無限の過去から何度も生まれ変わり、数多くの生を経て、その間あるいは猿として、兎として、また鹿として、さらに富豪、国王として善行を積み、徳を重ねてきた結果、人間仏陀の完成がなされたとするのである。そこでこれらの過去世における猿や兎はすべて求道者釈尊の姿である。この成仏以前の釈尊のそのような姿が、のちに「釈迦菩薩」と呼ばれる菩薩にほかならない。

大乗仏教の成立は、菩薩は釈迦菩薩にかぎらず、在家、出家、男女、貴賤を問わず、仏陀の悟りを求めて修行するものはすべて菩薩であるという思想の登場によって始まる。この「菩薩」というのは、もともと成仏以前の釈尊について名づけたものであったが、仏伝文学が普及し、仏陀信仰が滲透し、また過去仏思想が起こることによって、釈尊のほかに、過去にも同様の過程を経て成仏したものがあったと考えられるようになった。大乗仏教ではさらにそれを広げて、このような求道者は過去だけでなく、未来にも現在にも無数にいるとした。したがって、すべてのものはある意味ではみな求道者であると言うことができる。つまり、仏陀の悟りを求めて修行するものは、いかなるものもす

べて菩薩であると言いうる。こうした思想が大乗仏教の特色である。

大乗仏教の菩薩には本質的特性として願と行というものがある。願とは本願であり、誓願である。行とはその誓願、本願を実現するための実践行である。この願も行も個々の菩薩、それぞれの求道者によって個々であり、種々である。しかし、生きとし生けるものを救うことを目標とし、深い慈悲に根ざすということは、菩薩の誓願すべてに通ずるものである。このような願と行とを具する菩薩の典型を示すものは『大無量寿経』等の浄土経典類に説かれる法蔵菩薩である。『大無量寿経』では法蔵菩薩が四十八の本願を立てて、非常に長い間の修行によって、それを完成し、阿弥陀仏と名づけられる仏陀になられたことが説かれる。阿弥陀は先の『法華経』や『華厳経』のところで述べたように無量の寿命（Amitāyus）と無量の光明（Amitābha）であって、無限の智慧と慈悲とを示すのである。

この阿弥陀仏のような仏陀が報身仏とよばれるようになった。報身の原語は文字どおりには vipāka-kāya であろうと考えられる。中国仏教では報身の報は「因願酬報」の意味であると言われる。因位の菩薩の願と行とを完成し、願と行の果報としての仏身という意味である。そうすれば報身は阿弥陀仏に限るべきではない。願と行との成就によって仏陀となったものはすべて報身と言うべきであるし、もしそうであればすべての仏陀はみな報身と言うことになる。報身の思想は菩薩思想が必然的に生み出したものであると言える。しかしこの報身は前来述べてきた法身や色身とは異なった第三の仏身としての概念となる。この報身を含めて三身説が成立するようになるのである。

衆生教化の菩薩　ここで大乗仏教の菩薩についてもう一つ述べねばならぬことがある。それは大乗経典の先に述べたような悟りを求める求道者すべてが菩薩であるといういわゆる凡夫の菩薩とともに、弥勒、普賢、文殊、観音等の大菩薩が登場することである。これらの菩薩は現在して衆生教化しつつある菩薩であって、ある意味では修行を完成

した菩薩とも言えるのである。これらの菩薩は修行を完成して、衆生を教化するという意味では凡夫の菩薩と異なり、また、いつも現在して利他行をなすという点では釈迦菩薩とも異なった性格をもっている。

そのうちもっとも早く登場するのは弥勒（Maitreya）である。弥勒は釈尊の授記による未来出現の仏陀である。したがって弥勒はつぎの生において成仏するのであって、現在は兜率天に住しているとされる。したがって、成仏の前段階としての菩薩である。『大無量寿経』の異訳『大阿弥陀経』では、この弥勒菩薩が説法の聴衆の代表として登場する。この弥勒が釈尊に次ぐ大菩薩として崇敬されるようになる。このことから弥勒は仏陀と同様に帰敬せられるようになり、弥勒信仰をうみ、弥勒像も作られるようになるのである。

このように弥勒が仏陀と同様に現在する大菩薩として崇拝されるようになったことが一つの糸口となって、種々の大菩薩が生まれる。その代表が観音（Avalokita-iśvara 観自在）である。観音は現世の苦難の救済者である。釈尊はすでに入滅し、弥勒の下生成仏は遠い未来であり、現在する阿弥陀仏等の仏国への往生は苦難のいまの救済ではない。そこで現実の苦難の救世主として観音が登場する。観音は『大阿弥陀経』では極楽世界の阿弥陀仏の脇侍となっている。もともと観音は阿弥陀信仰とはその発生の由来が異なっていたと言われるが、ここでは現世救済者としての観音が、阿弥陀仏の慈悲の実践者となって、以後阿弥陀信仰の流布に大きな役割を果たすようになるのである。

この観音のような菩薩は、先に述べた菩薩の本願の特殊面を強調して具象化されたものとも考えることができる。慈悲についてはいまの観音が、行については普賢が、智慧については文殊が考えられる。しかし、これらの大菩薩が現在して衆生教化するということは、仏陀の衆生教化の具象化であると言うことができる。そこには成仏を求める求道者、菩薩ではなく、仏陀のはたらきとして衆生教化する菩薩を見ることができる。このような衆生教化する菩薩の思想が、三身説確立に、報身思想とともに重要な素材となるのである。

以上のような仏、菩薩についての考察を綜合して三身説を打ち立てたのが、瑜伽行唯識学の祖師と言われる論師たちである。

六　瑜伽行学派の三身説

三身説の確立　瑜伽行学派はのちには竜樹（二―三世紀頃）を祖とする中観学派とともに、インド大乗仏教を二分する学派として発展したが、もともとその淵源である弥勒の論書や無著、世親（五世紀頃）の教学は、竜樹によって組織された空の哲学といわれる教学をふまえて、積極的に勝義、真実を示しながら、竜樹がなしえなかった仏道の体系を教学の核心に打ち立てたもので、この教学こそまさに釈尊より部派仏教、さらに竜樹の教学をふまえた大乗仏教教学の完成であると言うことができる。この瑜伽行学派の祖師たちによって三身説が確立されたのである。

三身説としてまず第一に弥勒頌、世親釈といわれる『大乗荘厳経論』にあげられる三身、すなわち、自性身（svā-bhāvika-kāya）、受用身（sāṃbhogika-kāya）、変化身（nairmāṇika-kāya）、つぎには、『究竟一乗宝性論』の三身、すなわち、実仏（svābhāvika-kāya）、受法楽仏（sāṃbhogika-kāya）、化身仏（nairmāṇika-kāya）と、法身（dharma-kāya）、報身（saṃbhoga-kāya）、化身（nairmāṇika-kāya）を挙げねばならない。この両論書の三身は、その原語が示すように、まったく重なり合うものと考えられる。しかし、内容的には必ずしも一致するとは言えない部分がある。『荘厳経論』は典型的な瑜伽行学派の論書であるが、一方『宝性論』は如来蔵思想を代表する論書である。同じ三身でもそれだけの相違が見られるのである。そこで『荘厳経論』の三身説からその内容を考えて見よう。

『大乗荘厳経論』の三身は第十章（漢訳「菩提品」第十一）の第六十偈（漢訳五四偈）から七偈にわたって説かれている。その仏身の偈の内容はそのまま無著の『摂大乗論』「果智分」に受け継がれている。

『荘厳経論』の第六十偈には、

自性身と、受用身と、他の変化身とが、実に諸仏の身の差別であり、しかも第一〔身〕は〔他の〕二〔身〕の所依である。

世親釈には、

諸仏には三身がある。自性〔身〕は法身で、転依を特質とする。受用〔身〕はこれによって会衆輪において法の受用をなすもの、変化〔身〕はその変化によって衆生を利益するもの。

と総説し、その内容が以下六偈に説述されている。その内容を『摂大乗論』はまとめてつぎのごとく説明する。

このうち自性身はもろもろの如来の法身であって、一切法における自在転の所依であるからである。受用身は仏の種々の会衆輪にあらわであることと、法身をよりどころとして、清浄の仏土と大乗の法とを享受し、楽しむがゆえである。変化身は法身に依止して、かの兜率天にある天宮より転生し、生まれて、欲を行じ、出家して、外道のところに行き、苦行をなし、菩提を証し、法輪を転じ、大涅槃に入るのゆえである。

変化身　この中でまずはっきりと言えるのは、第三の変化身が釈尊その人であることである。とくにそのことは『摂大乗論』の文に明らかである。これはいままで述べてきた二身説で言うならば、色身（rūpa-kāya）にほかならない。その色身が三身説では変化身と言われる。この変化の原語 nirmāṇa は、もと神の「創造」の意味に用いられた言葉である。しかし、仏教は仏の絶対化が進んでも、前に述べたように創造という属性は一度も仏陀に付与せられた

ことはなかった。仏は法を本質とし、その法の普遍性が仏陀の絶対化の中心であった。そこでこの nirmāṇa は仏陀の現実への積極的働きかけとして、「応現」の意味で用いられた。

このように色身が変化身と置き換えられたことは、釈尊が久しく生を繰り返し、善根を積んで仏陀になったというのではなく、「兜率天から下生して」からはじまって、普遍の仏陀が衆生済度のために、人間的肉体をもった存在となったということである。したがって法がみずからを限定して、仮りの相を取ったものである。それを nirmāṇa という。このように考えると、釈尊のほかにも同様の仏陀の存在を考えることができる。釈尊は人間の世界に摩耶夫人の胎内から生まれ、人間として悩みをもち、悟り、入滅した歴史的仏陀として、この人間の世界における一つの例であると言いうる。『荘厳経論』の世親釈が「変化〔身〕とは、その変化によって有情を利益するもの」と言い、また六十三偈の釈に「変化〔身〕は利他の成就を特質とする」というのは、そのような意味である。

自性身　さて最初の自性身は、如来の法身であって、一切法の自在転の所依であり、また他の二身の依りどころである。これは前来述べてきた二身説では法身に相当する。自性身とよばれるのは法性、法界、真如等とよばれる不変の法そのものが仏陀の本性であるということから、これを自性身と言ったのである。自性 (svabhāva) は無自性などと言うように、竜樹においては仏教的真実において否定される言葉として用いられている。しかしこの用法は、竜樹の論書および中観系論書の特有の用い方で、その場合は自性は因縁生に対立的に用いられた。しかし一般的には、このような意味に用いられることは「無自性」などのときだけで、それ以外では差別、因、果等とならべて、ものの体、特質を示す語として、縁起を否定したり、縁起と対立する概念を示す語ではない。いまここで自性身というのは、法性そのものが仏陀の本性、特質であるという意味である。つぎに、『荘厳経論』に「転依を特質とする」という。こ

の転依は唯識学のもっとも重要な用語の一つである。サンスクリットでは āśraya-parāvṛtti であって、「所依の転換」を意味して、迷いから悟りへの転換を言うのである。転依の意味は唯識学の教学的思索の基盤である三性説によって語らねばならない。

三性説とは、依他起性（他に依るというあり方）、遍計所執性（妄想されたあり方）、円成実性（完成されたあり方）である。三性説は一口に言うならば、諸法は縁起であるという仏教の大原理、それを依他起性として、その依他起性を媒介的な根底として、依他起性を真実に知らずにただ遍計執する雑染の世界を遍計所執性、その同じ依他起性を依他起と真実に知る清浄なる世界を円成実性とするという体系で考えられる。ここではじめに注意せねばならぬことは、三性いずれもが全一なる世界を意味しているということである。世界の一部分一部分にそれぞれ名づけられたのでもなく、またたんにしだいに高次な世界であるということでもないのである。

仏教において迷いと悟りとは、迷いの偽にたいして悟りはあくまで真である。「世間虚仮」、「唯仏是真」という言葉がある。迷いはすべて虚偽であり、真なるものは仏の世界のみである。その真と偽との間には一分の共通点もなく、まったく相反したものであり、真はあくまで偽の否定においてのみ成り立つものである。一方、仏教はすべての有情の成仏を説く。その可能性は仏と有情との根源的即一性によってのみありうるのである。この迷いと悟りとの断絶性と、仏と有情との即一性というまったく異なった両面を、三性は同時に示そうとするのである。前述の体系は、簡単には「依他起性において遍計所執性の遠離が円成実性である」と言うことができる。つまり、遍計所執性も円成実性も依他起性であって、遍計所執性即依他起性から、円成実性即依他起性への転換、それが転迷開悟である。しかしそれを文字面だけで理解すれば、依他起性のうえに遍計所執性と円成実性とが相対することになり、円成実性のもつ絶対性も、また悟りと迷いとの宗教的決判もうすれ、さらに三性いずれも全一なる世界であるというもっとも基本的な

大事なことも見失なわれてしまう。そこで唯識学の論書では、その転換において所依である依他起性自身が断ぜられ、転換することが強調される。迷いの世界の基盤であるような依他起性は虚妄分別と言われ、その無に悟入すること（入無相方便）が説かれ、また依他起性が応断（断ぜられるべきもの）といわれるのはそのことを示している。しかし依他起性が断ぜられて依他起性でなくなって、たとえば円成実性になるのであれば、前述の体系は崩れてしまう。したがって、依他起性が断ぜられてしかも依他起性になるのでなければならない。具体的には、虚妄分別なる依他起性が断ぜられて本来的な真実なる依他起性になることである。その依他起性が円成実性なのである。このように迷いから悟りへの転換において、その基盤である依他起性自身が死即生的な大転換をする、その転換を転依というのである。

さて、問題を本筋にもどして、「自性身は転依を特質とする」ということは、いま述べた依他起性即遍計所執性から、依他起性即円成実性への転換における依他起性自身の転換、それが自性身の特質ということになる。『摂大乗論』「果智分」において法身の五つの特質を述べ、その第一転依相に「転依相とは一切障、雑染分に属する依他起性を転じて、一切障より虚空のごとくに、一切法に自在転に住する清浄分に属する依他起性に転ずることである」と言う。瑜伽行唯識学においてはこの迷いの世界は虚妄分別であり、唯識の世界であると言う。これは自己の世界の虚妄性、有限性を自覚させるためである。この自己の世界の虚妄性の自覚の徹底によって、その虚妄なる世界が全面的に否定されねばならない。（依他起性が断ぜられる。）この自己の世界が断ぜられることによって、展開する世界はまったく別の世界ではなくて、やはり唯識の世界、依他起性の世界なのである。だからこそ無分別後得智がはたらくのである。この自己の世界の全的否定の端的な位態、それが自性身ということになる。したがって自性身はまさしく悟りそのもの、黙、不動としか言えない、離相寂然たる悟りの智にほかならないのである。

大乗仏教の究竟はこのような離相寂静の涅槃ではない、無住処涅槃である。転依の智のゆえに生死に住せざるもの

であるが、この智は寂静、黙に止まることなく、水が高きより低きに流れるがごとく、動の世界、分別の世界に流れ出てはたらかずにはおかぬものである。このように自性身が流れ出てはたらく仏身が受用身である。

受用身　さて、第二の受用身について述べねばならない。はじめにあげた『摂大乗論』「果智分」の三身の文はチベット文和訳であるが、そのうち受用身についての項の玄奘訳はつぎのごとくである。

受用身とは謂く法身に依り、種種の仏衆会に顕わるる所にして、清浄仏土大乗法楽を所受となす故なり。

真諦訳世親釈ではこれを三つに分けて説明する。第一は、受用身は仏土と大人集輪の依止であるということである。大人集輪とは先に会衆輪と訳したものに相当し、仏の種々の囲繞衆で菩薩である。つまり受用身は有情には見ることができないが、菩薩には見ることができる。この点からすれば有情に不可視的であることにおいて色身とは異なり、菩薩に可視的であることにおいて自性身とも異なっている。第二は法身をよりどころとしていることである。これは先にあげた『荘厳経論』で受用・変化身は自性身によるというのに相当する。第三については二様の解釈をする。その第一は菩薩が浄仏土においてみずから大乗を聴受し、法楽を受用し、また他のためにも大乗法を説いて法楽を受用せしめるを言う。このみずから法楽を受用するのは自受用であり、自利である。それにたいして他に受用せしめるのは他受用であり、利他である。この自受用と他受用、自利と利他とは別なことを言うのではない。仏教において究竟仏陀を自利利他各行窮満と言う。利他においてはじめて自利の満足があるのである。極言すれば、釈尊の説法はそのまま利他行にほかならないが、釈尊ご自身悟りの吟味であり、自受用楽にほかならないのである。つぎに第二には受用について二つの意味をあげる。そのはじめは塵を受用する、すなわち浄土を受用すること、つぎは大乗の法楽を受用することである。こうして、本論およびその世親釈によれば、受用身は、第一には浄土を享受する浄土の仏身であ

ること、そしてその仏身は菩薩にとってのみ顕わであること（無性釈では「極楽世界等にあって顕わである」と釈している）、第二に、みずから法楽を受用するとともに他に享受せしめる仏身であるということになる。この自受用と他受用とはのちに『成唯識論』等では自受用身、他受用身と別立されて四身説が立てられるようになる。

『荘厳経論』第十章六十三偈の世親釈に、前述のように「受用身は自利成就が特質である」という。しかし、それ以後の偈や世親釈では、受用身について自利よりも利他のはたらきがより強調せられている。直前にも述べたように、大乗仏教において自利の成就とは、そのまま利他の化用としてはたらくことによってはじめて自利の成就と言いうるので、自利と利他とは截然と区別できるものではない。『荘厳経論』第十章の六十七偈（梵文）の、仏の智慧を分別する頌の最初に、

大円鏡智は不動である。平等性と妙観察と成所作におけるとの三つの智がそれに依止している。

と言う。この文の大円鏡智はアーラヤ識（第八識―有情存在の根底になる識）の転依して得る智、平等性智は有染汚意（のちに第七末那識といわれ、我執の根源になる識）の、妙観察智は意識の、さらに成所作智は前五識の転依した智であって、諸仏の智はこの四種に摂められる。その世親釈には「大円鏡智は不動であり、これに依止する他の三智は動である」と言う。この文から考えて、大円鏡智と他の三智との関係は自性身と受用身、変化身との関係と同様に見ることができる。『荘厳経論』では、つづいて六十九偈から七十三偈にわたって平等性智と妙観察智が説かれ、それらが仏の受用身の智であることを示し、さらに七十四偈から七十六偈において成所作智が変化身の智であることが説かれている。そのうち、とくに七十偈には「無住処〔涅槃〕に入ったものが平等性智と称せられる」と言われるように、平等性智、妙観察智について利他の用が説かれている。先に述べたように、受用身は「自利の成就を特質とする」と言いながら、そのはたらきとして利他が主に説かれている。このように自利と利他、自受用と他受用は分けられるべきものではない。

大円鏡智の不動から、平等性智、妙観察智の動が起こるように、自性身の無為不動なるものが、動、分別の世界に流れ出たものが受用身である。したがって受用身は動であり、有為である。受用身が等流身（nisyanda-kāya）とも呼ばれることがある。これは自性身である法性が自己を現わし、動の世界に流れ出たものが受用身であって、受用身が自性身の具象化であることを示している。これはまた受用身が本来向下的利他的性格をもっていることを示している。ところが一方、『荘厳経論』とともに瑜伽行学派の基本論典である『中辺分別論』にも三身の名が出る。その安慧の註に、「自性身が、この〔受用〕身において現等覚する」と言われる。これは、自性身が受用身となることにおいてはじめて悟りの完成があると言っていると受け取らねばならない。つまり、自性身は悟りそのものとして何か図式的に頂点に位置するようであるが、実質的には自性身が受用身になることが悟りの完成なのである。根本無分別智が無分別後得智として完成するのと同様である。このようにすれば、受用身は向上、自利の究竟であると言わねばならない。「自利の成就を特質とする」というのはその意味である。

報身の原語は、唯識学論典では受用身と同じであったと考えられる。また前節で述べたように、vipāka がその原語であったとも考えられる。それは因なる願に酬報して果を享受する意味である。またいま述べた等流〔身〕の原語 nisyanda が報と漢訳される場合もある。これは自性身が動、分別の世界にはたらき出ることである。

以上のように、受用身は自受用と他受用、自利と利他、向上と向下との両面を兼ね具えた仏身で、意味的には三身説の中心になる仏身である。この受用身の確立によって三身説の理論が完成する。

三身説をめぐる問題　おわりに、三身説についてなお二つのことを断っておかねばならない。第一は、自性身と受用身の関係は、いままで述べてきた自性身から受用身へという一方向的な関係だけではないということである。世親

に帰せられる論書に『浄土論』がある。『浄土論』のなかでもっとも重要な文の一つに、「一法句とは清浄句なり、清浄句とは真実智慧無為法身なり」がある。この文をいまの仏身に当てて解すれば、初めの「一法句」は自性身である。第二番目の「清浄句」は『浄土論』では三厳二十九種の荘厳相として展開する受用身である。さらに、第三番目の「真実智慧無為法身」はこれまた自性身である。中国の曇鸞がその註（『往生論註』）で広略相入と言う。つまり、一法句、清浄句、真実智慧無為法身が互いに展転相入するということであって、それは自性身と受用身とがたんに自性身から受用身が流れ出るということだけではなくて、この二身が刹那刹那に展転しているものでなければならないことを示しているのである。

第二には、「法身」の用例とその意味についてである。中国仏教以後において、仏身といえば法身、報身、応身の三身があげられる。これは、順次に自性身、受用身、変化身に相当する。また前述のように、『摂大乗論』「果智分」のはじめには「自性身とは如来の法身である」と言う。これらのことから考えると、自性身と法身とはまったく同義であると受けとられる。ところが、「果智分」に用いられる法身は、必ずしも自性身だけを言うのではないのである。「果智分」には「法身の十義」をあげて詳説する。しかし、その内容は自性身にかぎらず、受用身、変化身をも含めた全体的な仏身の十義が述べられている。いまその内容を詳述する紙幅の余裕はないが、「果智分」に関するかぎり、法身は自性身のみを指すのではなくて、受用身も変化身も含んだ仏身全体を指すので、三身の随一としての自性身だけをいうのではない。つまり、「果智分」では、三身をならべあげるときは必ず自性身であって、法身を用いることはなく、三身を総称した仏身を言うときには法身と呼んでいる。さらに、『荘厳経論』の第十章の仏身の偈およびその世親釈では、法身といわずに仏または仏身と言っているのである。このように、「果智分」で自性身が法身であると言うとともに仏身を法身と言うという二つの用い方は、のちの法身の用法にも引き継がれていると考えられる。

法、報、応の三身説において、法身はその随一としての意味をもつことはもちろんであるが、一方では、その法身がたんに自性身にとどまらず、報身、受用身をも含んで意味することがある。先にあげた『浄土論』の曇鸞の註に法性法身と方便法身が説かれる、そのうちの方便法身はまさしくそれであり、また近くは親鸞が「法身の光輪きわもなし」という、その法身のごときは受用身でなければならない。

七　『宝性論』における三身説

『宝性論』は仏性思想、如来蔵思想を体系化した唯一の論書である。仏性、如来蔵という思想はすでに仏陀の内在の思想として述べたところであるが、すべての有情が仏性を有するということは、いかにして有情が仏になるかという問題に一応の解答を与えたものとして、しだいに仏教の中で占める比重は大きくなり、とくに中国や日本の仏教ではもっとも根幹的な思想となる。この如来蔵思想は学問的理論的であるよりは、宗教的、神秘的な体験の生み出したものである。仏性、如来蔵はたんに凡夫のなかに仏性があるというのではない。これは悟りを開いた仏陀の立場からの叙述である。凡夫の反省は虚妄性の自覚以外ではなく、常に罪の告白である。そこには仏性も如来蔵も見出すことはできない。その意味では、前節で述べた瑜伽行唯識学派においては、転依も、また三身説も向上的に考えられていたのにたいして、如来蔵思想は向下的性格をもっている。

前節で述べたように、唯識学は自己の虚妄性の自覚を通して、自己の存在の全体が転換して悟りを実現するというものであった。それにたいして、如来蔵思想においては、転依は、このように凡夫から仏へ、下から上へという方向

ではなくて、法性、法界が自己をあらわし、凡夫の世界に現成するという意味である。したがって、この転依は唯識思想とは逆に、上から下へという展開であると言いうる。

このような如来蔵思想の特色が『宝性論』の三身説の考え方にもあらわれている。すなわち、『宝性論』では、第一自性身は「習気を伴なった煩悩障、所知障より解脱する」「無障碍の法身を得る」とされ、これは自利の成就であると言う。第二、第三身は「世のあらんかぎり、無功用に、二身をもって示現と教示との二の自在によってはたらく」もので、利他の成就であると言われる。この第二受用身を利他の成就と言うことが、前節の唯識学の三身説との違いを示している。『宝性論』は前述の唯識の論書以上に仏身の叙述に紙数をさき、むしろ全体にわたってそれがなされているとも言いうる。しかし、唯識学論書の三身説のような理論的明解さは見られない。また『宝性論』に、「勝義身は自利と利他とであり、世俗身なるものはそれに依止する」と言うがごとく、三身を並べながらあたかも二身説に立つかの感を与えるものがある。これは、第一自性身が三身の第一身であるだけではなく、三身の基体的な意味をもち、成道の主体であり、完成された仏陀そのものであるからである。前節おわりに述べた総括的な法身に相当すると言うことができる。唯識学論書では、このような如来法身の中心を受用身におき、受用身を自利成就と言ったのにたいして、『宝性論』では第一自性身がその如来法身であり、完成された如来である。その完成された如来が第二、三身として示現するという意味で、第一自性身は自利成就、第二、第三身は利他成就と言われるのである。

このように、『荘厳経論』『摂大乗論』等の唯識学論書と『宝性論』とは同じ三身をあげながら、両教学の立場の違いをそのままに、三身においても視点の相違を示している。

以上大ざっぱではあるが、三身説として仏身論が理論的に完成されるまでの仏身論の変遷を述べてきた。詳細にわ

たってはいろいろと問題の残るところも多く、異論もあるであろうが、大すじにおいてこのようにして三身説は完成されたと考えてよい。

それ以後の仏教において法身、報身、応身の三身が説かれ、法身、応身、化身と言われることもある。これはその名称に相応した相違点もあるが、内容的には大きなへだたりはないと考えてよいであろう。

参考文献

平川　彰『初期大乗仏教の研究』（春秋社、一九六九年）

長尾雅人「仏身論をめぐりて」（『哲学研究』五二一号、一九七一年、『中観と唯識』所収）

武内紹晃「世親における浄土の問題」（『真宗研究』一七輯、一九七二年）

山口　益「仏身論観の思想史的展開」（『仏教学セミナー』一七号、一九七三年）

静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑、一九七四年）

平川彰博士還暦記念『仏教における法の研究』（春秋社、一九七五年）所収の諸論文、とくに田村芳朗「法と仏の問題」

玉城康四郎博士還暦記念『仏の研究』（春秋社、一九七七年）所収の諸論文、とくに玉城康四郎「仏教における仏の根源態」

ルーベン＝アビト「仏身論の展開」（『宗教研究』五二巻、一九七八年）

V 大乗戒

沖本 克己

一　はじめに

大乗戒というのは大乗仏教の信者たちが持した戒律というほどの意味で、小乗戒の対概念である。大乗仏教は多く教理面でとらえられるけれども、もともと仏教は、人間の実存に関わる真理を闡明する理論面と、その真理を実現する具体的実践面を二本の柱とするものである。

大乗仏教も、小乗仏教の出家主義と独善的高踏的で煩瑣哲学化する傾向にたいして、在俗的立場からそれを革新し、仏陀への回帰を目指して勃興した真摯な宗教改革運動であり、本来具体的な実践活動が中心であったにちがいない。そしてそうした具体的な日常生活の諸相や、仏道修業の実際面を統括するのが戒学思想である。それゆえ、大乗戒はたんに戒学思想の大乗的展開という問題にとどまらず、大乗仏教全体を理解する上で重要な位置にあるということができる。

大乗仏教徒が一般に菩薩と呼ばれていたことはよく知られている所であり、大乗戒が別名菩薩戒と呼ばれるのもここに起因する。この菩薩という語は古く『阿含経』や『四分律』等にも見られる小乗仏教の用語であるが[1]、そこでの用法は仏陀の前生、もしくは修業時代の仏陀を指す意味に限定されている。つまり、仏陀（buddha さとれる者）に至る以前の段階としての菩薩（bodhisattva さとりを求める者）という位置関係にあり、仏陀という語が固有名詞化したのと同様に、固有名詞的な用い方である。

これにたいして大乗仏教では、菩薩を大乗仏教に発意する修行者一般の意味に拡大・転化し、小乗仏教徒である声聞や縁覚に対立する概念をもたせたのである。この、菩薩の普通名詞化に、直截に仏陀を志向する大乗仏教の性格の一端がよく窺えるが、大乗の菩薩には「さとりを求める修行者」のほかに「大乗仏教の理想像」の意味があり、大乗経典では観音菩薩や文殊、普賢、勢至など、性格を異にする数多くの菩薩が創作されている。そして、これらの大乗経典の主要な登場人物である菩薩は、たとえば『小品般若経』に説かれる四種菩薩[2]、すなわち、

初発心菩薩、行波羅蜜菩薩、阿毘跋致菩薩、一生補処菩薩

にあてはめて考えるならば、いずれも一生補処菩薩にあたり、かれらがもともと架空の存在であることを考えれば、一生補処（ekajātipratibaddha 来世には仏になることが決せられた地位）そのものが実現不可能な永遠の理想であることがわかる。かくのごとく、大乗仏教ではさとりを普遍化するとともに理想化し、完成された究極の宗教的人格の、その完成の中に未完を含む弁証法的構造を有しているのであるが、現実具体の大乗仏教徒、つまりさとりを求める修行者としての菩薩は、先の分類にあてはめるならば、初発心菩薩、行波羅蜜菩薩に相当するであろう。そしてそうした意味での菩薩は、『大智度論』によれば、

諸菩薩は二種なり。あるいは出家あるいは在家なり。在家菩薩は総て優婆塞・優婆夷の中に在りと説き、出家菩薩は総て比丘、比丘尼の中に在りと説く[3]。

とされる。もちろん、菩薩はこの出家在家それぞれの男女、いわゆる四衆の中に含まれるけれども、四衆のすべてが菩薩ではないのは当然である。そして、この四衆という概念、あるいはそれをさらに詳細に分類した七衆あるいは八衆という概念[4]は、いずれも小乗戒の用語を継承したものである。こうした点からすれば、大乗の菩薩もまた、その内実は別にして、形式的には小乗戒によって規定された範疇を超えるものではないことが明らかである。

ただ、『大智度論』は大乗仏教中期以後の作であり、初期の大乗経典には別に、善男子善女人という用語が頻出する。善男子善女人とは良い家柄の男女、というほどの意味であって、大乗仏教徒の中の在俗の信者、つまり優婆塞優婆夷に相当するが、この善男子善女人という用語も、もとは小乗経典にも散見されるものである。ただそこではさほど重要な概念は有しておらず、大乗経典に至ってにわかにその重要度を増し、具体的な呼びかけの対象となり、また現実に大乗仏教を支える大きな力となった存在である。[5] こうした点に初期大乗仏教の、小乗教団とは異なった在家的性格の一端が見られるが、同時に小乗仏教の諸概念を換骨奪胎して躍動的に展開する大乗菩薩思想の基本的な性格を知ることができる。

このことはまた逆に言えば、その対立者としての小乗仏教がたえず問題となることを意味しており、もともと小乗仏教を前提とせずには大乗仏教が成立しえないのは自明のことである。

小乗仏教ではその基本的な典籍は経・律・論のいわゆる三蔵に含まれ、戒律に関するものは律蔵によって代表される。しかしながら大乗仏教の典籍は経と論しかなく、律蔵は成立することがなかったのであり、論典もその成立は遅く、初期には経典のみしか存在しなかったのである。この点に関して『大智度論』は、

> 仏法は皆な是れ一種一味なり、所謂る苦尽の解脱味なり。此の解脱味は二種有り、一は但だ自ら身の為にす。二は兼ねて一切衆生の為にす。倶に一解脱門を求めると雖ども自利利人の異あり。是の故に大小乗の差別あり。是の二種人の為の故に、仏の口に説く所、文字語言を以て分ちて二種と為す。三蔵は是れ声聞法、摩訶衍は是れ大乗法なり。復た次に仏の世に在りし時、三蔵の名の有ること無し。[6]

といい、大乗経典は三蔵のうちの経蔵に含まれるのではなく、三蔵の体系そのものに対立するものであることを明らかにする。

実際、大乗経典で戒に言及せぬものは皆無といってよく、それは大乗仏教の主要な教えの一つが六波羅蜜行であり、その中に戒波羅蜜が含まれることとも無縁ではないが、さらにいえば、いずれの経典も仏教をそれぞれに総合的な立場から把握し、その経典自体が完結した独自の世界を構成する意図をもっていることによると考えられるのである。また、大乗仏教の興起そのものが小乗律蔵という、制定保存の長い歴史を背景にほぼ完璧な律法を有する反面、煩瑣化し形骸化した出家主義の立場にたいする反定立を動機としている点も見逃せない要因である。

以上によって、大乗戒を概観するにあたっては、経典の所説を中心にするのが適切であることが明らかである。ただし大乗仏教も中期以降になると、竜樹をはじめ無著、世親などの大乗論師が出現し、論書の時代をむかえる。したがって、ここでは大乗仏教を竜樹以前と以後に分ち、その各々について大まかに素描していくこととする。また大乗経典はいくつかのグループに大別され、その各々が独自の世界観を展開しているため、それぞれを思想史的に関連づけていくことは困難であり、かえって不必要でさえある。というのも今日では、大乗仏教の源流は必ずしも一つであるとはかぎらず、むしろ小乗仏教への対決を共通の基盤としながら、さまざまな立場から多様に展開していった思想運動の総称が大乗仏教である、と考えられているからである。

二　初期大乗仏教の戒

『般若経』と十善道　大乗経典のうち、その成立のもっとも古いものの一つが般若経典であるが、その量は厖大であり、製作年代も多岐にわたる。その成立史をめぐる諸問題については他の専論にゆずり(7)、ここでは般若経典の中で

も比較的初期に属する『小品般若経』と、その発展形態としての『摩訶般若波羅蜜経』を検討して、初期大乗戒の様相を見ることにする。『小品般若経』では、

汝善男子よ、亦た声聞辟支仏道に貪著する勿れ。(8)

あるいは、

未だ薩婆若（sarvajña 一切智）を得ず、中道退転して声聞・辟支仏地に堕す。(9)

などとあって、小乗仏教にたいする厳しい態度が知られる。そしてこのことは小乗仏教――出家主義に対抗する在家主義の立場の主張へと展開していくものである。すなわち、

阿惟越致菩薩は、居家に在ると雖も受ける所の諸欲は皆な過悪と見、心に貪惜せず、邪命非法をもって自活せず。寧ろ身命を失うも人を侵さず。何を以ての故に、菩薩は家に在りて応に衆生を安楽すべし。復た家に在りと雖も能く是の如き功徳を成就する。何を以ての故に、般若波羅蜜の力を得る故に。(10)

と、在家の重要性が述べられ、それらの功徳は般若波羅蜜の獲得によって実現されることが示される。そしてこうした在家菩薩の持すべき実践徳目として、

阿惟越致菩薩は自ら殺生せず、亦た他をして殺生せしめず。自ら偸劫せず、邪婬せず、妄語せず、両舌せず、悪口せず、無益語せず、貪嫉せず瞋悩せず、邪見せず、亦た他をして邪見を行ぜしめず。是の十善道は身常に自ら行じ、亦た他をして行ぜしむ。(11)

と、十善道があげられる。

十善道というのは十悪道の裏返しの表現で、善悪の結果を招く人間の主要な行為を肉体的な面から三種、言語表現にかかわるもの四種、心の動機に関するもの三種、の計十種に分類して日常の実践徳目としたもので、原始仏教時代

から確定していたのであるが、小乗仏教時代に、在俗信者の五戒から比丘の二百五十戒が整備される過程で、戒としての性格を失ない、軽視されるに至ったものである。

その理由としては小乗教団という集団社会を運営していく上で具体的な戒条としては不充分な点と、心作用を含んでいる点があげられるであろう。集団社会では現今の法律と同じように、その規律は外見上の結果によってのみ判定される。各々の行為を動機にまでさかのぼって問うことは不可能なのである。そして他律的に制定された形式論理にもとづく条文は、小乗戒が随犯随制といわれるごとく時代・状況の変化によってかぎりなく肥大化し、煩雑化していかざるをえず、小乗仏教の形骸化の大きな要因もここに求められるのである。そして、こうした状況にたいして般若経典をはじめとする初期の大乗仏教が、自発的決意としての戒の原点に戻って十善道を復活させたのである。しかもそれをみずから行じるだけでなく、他人にも行ぜしめる点に大乗仏教としての特徴があらわれているのである。

以上のごとく『小品般若経』では、小乗仏教を排斥して在家菩薩の立場から十善道を行ずるのが大乗菩薩戒の具体的内容であるが、一方で、般若波羅蜜を行じ、一切智の獲得に向かっているかぎり、

菩薩は亦た声聞の利を学し具足す。但だ声聞法中に住するを願わず。(12)

とあって、小乗仏教が必ずしも全面的に否定されているわけではない。それは、般若皆空の立場からは、

三乗人は差別あること無し。(13)

という立場が必然的に帰結されるからである。また

若し善男子善女人有りて閻浮提人をして十善道を行ぜしむ、意に於いて云何。是の人是の因縁を以て福を得ること多きや。……しからず善男子善女人は般若波羅蜜経巻を以て他人に書写読誦を得さしむ、其の福はなはだ多し。(14)

として書写読誦を通じて経典を流布させることが秀れていることを説いている。これは、十善道もまたそこにとどま

るものではなく、究極的な目的が無上のさとりを得ることであるのを明かすとともに、この経が幅広い立場の人びとを対象に説かれたものであることを示している。

つぎに『摩訶般若波羅蜜経』を見ることにする。その所説の基本的な部分は『小品般若経』と変る所はなく、

云何が尸羅波羅蜜と名づく。須菩提よ、菩薩摩訶薩は薩婆若に応ずる心を以て自ら十善道を行じ、亦た他をして十善道を行ぜしむ、無所得をもっての故に。是れを菩薩摩訶薩の尸羅波羅蜜と名づく。(15)

あるいは、

若し菩薩摩訶薩は初発意より十善道を行なわば、声聞心を生ぜず、辟支仏心を生ぜず。是の如き菩薩摩訶薩は能く身口意の麁業を除く。(16)

とあり、菩薩戒の具体的内容が十善道であることが明らかであるが、

菩薩摩訶薩は初発意より六波羅蜜を行じ、空無相無作法に住して、能く一切声聞辟支仏地を過ぐ。(17)

あるいは、

是の六波羅蜜中に一切善法を摂す、あるいは声聞法辟支仏法菩薩法仏法なり。(18)

などとあるごとく、六波羅蜜が菩薩行である。そして、

菩薩摩訶薩は尸羅波羅蜜を行ずる時、一切法は幻の如しと観ずる。亦た是の戒の有ると念ぜず。無所得を用いるが故に。是れを菩薩摩訶薩の尸羅波羅蜜を行ずる時の般若波羅蜜と名づく。是の如く舎利弗よ、菩薩摩訶薩は尸羅波羅蜜を行ずる時、諸波羅蜜を摂す。(19)

などとあるごとく、それぞれの波羅蜜は相即する関係にあり、諸法空の立場から一切智の獲得に向かうものであることが明らかにされている。そして、

何等是れ善法なるや、所謂る十善道五戒八分成就斉、四禅四無量心四無色定、四念処四正勤四如意足、五根五力七覚分八聖道分なり。尽く世に現わる。菩薩の因縁を以ての故に。六波羅蜜十八空仏十力四無所畏四無礙智、十八不共法大慈大悲一切種智、尽く世に現わる、菩薩の因縁を以ての故に。[20]

と小乗仏教における徳目をも含めた広い立場で菩薩行が行なわれることを示す。これは先にも見たごとく、

是の諸余の善法助道法、あるいは声聞法あるいは辟支仏法あるいは菩薩法あるいは仏法、皆な般若波羅蜜中に摂入さる。[21]

として、小乗仏教をも包含する立場に展開するものである。ただし、ここには小乗具足戒は含まれず、ほかにも出現の例を見ない。[22] このことは二百五十戒を至上としてこれにのみ依拠する小乗仏教の偏狭性への批判を含むと考えられるが、一方で、

菩薩摩訶薩は初地に住する時、十事を行ずる。[23]

としてその第六に、

常に出家す、家は得るべからざるが故に。[24]

といい、また、

菩薩摩訶薩は四地中に住して応に不捨の十法を受行すべし。何等十なるや。一は阿蘭若処（aranya-vana-stha 人里を離れた場所、修行僧の住む庵）を捨てず、二は少欲、三は知足、四は頭陀功徳を捨てず、五は戒を捨てず、六は諸欲を穢悪す、七は世間心を厭い涅槃心に順ず、八は一切所有を捨つ、九は心を没せず、十は一切物を惜しまず。[25]

などとあり、これは明らかに出家菩薩についていうものである。それゆえ、『摩訶般若波羅蜜経』の時代にはすでに

出家菩薩は存在し、しかも般若経典を奉持するグループの中にもいたことが知られる。

以上で般若経典の概観をおわることにする。簡単に結論をまとめると、般若経典は在家菩薩の立場から十善道を戒として立て、そのことによって小乗仏教を批判するとともに原始仏教を新たな価値観から再興するものであるが、十善道もみずから行ずるのみでなく、たえず衆生を視野に入れた広い立場が強調されている点に大きな特徴がある。また五戒、八戒や、後世の『大品般若経』などにいたるに及んで具足戒をも含めた小乗の別解脱律儀も肯定されており[26]、その幅広い立場が窺える。また、たんに十善道のみにとどまらず、経典の書写読誦から六波羅蜜を含めた共不共の修業徳目が広く菩薩戒と認められている。そしてこうしたことがらの理論根拠として空思想にもとづく無上のさとりへの願、利他行などが示されている。戒は決して単独で戒として行なわれるのではなく、常に大乗仏教の目的そのものと深く関わる形で行じられるのである。そして、出家菩薩の存在も見受けられるが、かれらはもともと属していた小乗教団から離脱して、般若経を信奉するグループに加わったもののようである。そこでは、厳密な意味での教団組織は確立してはいなかったであろうけれども、独自の生活様式を構成しつつあった様子も文脈の中から窺え、教法の護持・展開や、在家菩薩の指導などの面ではかえって重要な位置にあったことも予想されるのである。

『華厳経』と在家菩薩、出家菩薩　『華厳経』も般若経典と同じく、数多くの経典群から成る大乗仏教の一大叢書である。これらは素朴な原形から、立場を同じくする人びとによって増広され、重層的な発展を遂げた結果であり[27]、その経典群の中では『菩薩本業経』が源流と考えられており[28]、『十地経』も同様に古形に属するものである。

『十地経』では、

唯だ諸仏子菩薩は此の離垢地に住する時、自性として十善業道を成就す[29]。

として菩薩の持すべき戒が十善道であることを明かし、以下に各々の項目について説明を施している。そこではたとえば不殺生について見れば、

殺生を遠離し、刀杖を棄捨して瞋恨を懐かず。慚あり愧あり仁恕具足す。諸有情有命の者に、常に慈愍利楽の心ありて、此の菩薩は尚お計度を以て有命の者を悩害せず。何ぞ況んや他の諸有情の起す所の有情想をや。麁身業を以て殺害を行ずるを正意思惟す。(30)

として、各々の徳目をたんにみずから実践するのみではなく、他にも教えて実践させ、さらにそれをあまねく衆生に及ぼしていく立場が示される。こうした点について大乗論師の世親は、『十地経論』において『十地経』の所説を三種浄戒思想と認めている。(31)

今、世親の解釈に従うならば三種浄戒の第一離戒浄は十善業道そのものを意味し、第二摂善法戒浄は離戒浄の上に位置し、十善があらゆる善を摂していることを明かし、一切種清浄のためにそれを行ずることをいう。第三利益衆生戒浄は、摂善法戒浄より上に位置し、十不善業を行ずる衆生の姿を観じ、それらから脱せしめんとする立場を明かすものであるとされる。これは十善道もその行ずる方法の違いによって、小乗に堕する可能性もあるところから、大乗の立場から考察を加えたものであって、ただちに具体的実践に結びつくものではないが、のちにみるように大乗菩薩戒の畢竟帰する所が三種浄戒思想であることを考えるならば、その萌芽として重要な思想史的意義をもつものである。

『十地経』では十善道を論ずるにあたり、財産や妻帯の問題をとりあげていることから、これらを行ずる菩薩は在家であるにちがいない。しかし各章の末尾には定型句として、

一切の家属財位を棄捨して仏の聖教に帰し浄信出家す。(32)

とあり、出家菩薩の優位が知られるが、その具体的な様相は何もわからない。出家菩薩の日常具体の営為を記すのは、

『菩薩本業経』である。

『菩薩本業経』は全体が三部に分れ、そのうちの第二「願行品」は一三四の願を偈文でつづった短経で、そのうち十偈が在家菩薩の願である。

家に居て戒を奉ぜば当さに願うべし、衆生は貪欲の意解けて空法の中に入らんと。
父母に孝事せば当さに願うべし、衆生は一切を護視して仏道を得んと。
妻子を順教せば当さに願うべし、衆生は愛の獄を出でて恋慕の心無からんと。
若し五欲を得ば当さに願うべし、衆生は皆な清浄に入りて心に著するところ無けんと。
若し伎楽に在らば当さに願うべし、衆生は悉く法楽の歓喜の忍を得んと。
宝の瓔珞を著さば当さに願うべし、衆生は重担を解き去りて諸綺可意ならんと。
諸の婬女を見れば当さに願うべし、衆生は色愛を棄捐して婬妖の態無けんと。
若し楼閣に上らば当さに願うべし、衆生は皆な法堂に昇りて仏の諸経を受けんと。
身が房舎に在らば当さに願うべし、衆生は悪露を覚知して更楽有ること無けんと。
所有を布施すれば当さに願うべし、衆生は福を興し乏しきを救い慳貪に堕すること莫らんと。(33)

引用が長くなったが、これによって在家菩薩の日常の具体的な実践徳目の一端が窺える。また第一条に奉戒を言うが、それは貪欲に関わる点から見て十善道を指すであろうし、あるいはこの十条全体を戒と見ることも不可能ではない。そして第十一条で出家すべきことを言い、以下はすべて出家菩薩に関わることがらである。詳細は省くが(34)、まず出家受戒の方法をのべ、これはほぼ小乗仏教における出家の儀式に一致している。つづいて出家菩薩の日常生活を朝から晩に至る順に示しており、これもまた小乗の比丘に相似した点が多い。ただ異なる点はみずからが行じる戒行が願と

結合してそれを一切衆生に廻向する点だけであり、そこに大乗戒の要素が見られるが、ひるがえって考えれば、日常の営為の詳細については小乗具足戒というほぼ完璧な律法があるにもかかわらず、あえて類似の戒条がのべられているということは、これらを受持する出家菩薩は小乗仏教教団を離れて別に生活の根拠をもっていたにちがいない。

以上のごとく、華厳経典は十善道を戒として持する点は般若経典と共通するが、出家菩薩がより明瞭な姿で存し、しかも在家菩薩もまた出家を志向すべきことが説かれる点などに般若経典と異なる性格が見受けられる。

まとめ 初期大乗仏教の菩薩戒を概観するために、般若経典と華厳経典の古層を中心にのべてきた。しかし、初期の大乗経典の中ではこれら二群が重要な位置を占めているとはいえ、それがすべてではなく、ほかにも参照すべき経典は多い。中でも『法鏡経』などは出家菩薩の優位の立場に立ち、在家菩薩に関しても三帰五戒・八斎戒・六波羅蜜等を説いて十善道にはほとんど言及しない。(35)

したがってここで初期大乗仏教の菩薩戒を一義的に定義づけることは不可能である。そしてこの点についてさかのぼって考えるならば、先にも見たごとく、もともと大乗仏教はその興起のときから、さまざまな立場が同時に存在したのであって、それゆえに、むしろ明瞭な結論はあってはならないということにさえなるのである。

言えることは、いずれも独自の宗教的世界観を構成しつつその実現に至る過程を述べる厖大な大乗経典は、そのほとんどが大乗戒について言及しており、それらはいずれも大乗仏教に至って創始・展開された六波羅蜜の体系の中で示されているということである。そしてこの六波羅蜜はその構造の基本的な性格としてそれぞれの波羅蜜行が直接無上のさとりに結びつき、そのことによって他の五波羅蜜と相即する関係にある。そしてその全体が菩薩行として位置づけられるのであり、その意味からは、大乗菩薩戒は大乗菩薩のあらゆる行為をその範疇の中にとり込むこととなり、

しかも無上のさとりと直結することとなる。ここに、外にあらわれた行為結果よりもむしろ人間の心の奥にまで立ち入って問題とする大乗戒の特徴の一つが存するのであり、こうしたことがらが、一々の検証は省くが、初期大乗経典では在家菩薩の持する十善戒という形でのべられることが多いのである。

三　中期大乗仏教の戒

『涅槃経』の菩薩戒　『涅槃経』もまた、素朴な短経を基礎とし、重層的発展を遂げた一大叢書である。説法の開示の時期を仏陀の入涅槃に設定するのは、それが究極の教えであるという意義をもつ反面、

> 如来の世に在りて禁戒は厳峻なり。今、入涅槃せば悉く放捨さるべし。受けし所の袈裟は本と法式の為なり、今、当に廃壊して木頭幡の如くなるべし。是の如き等の人、誹謗して是の大乗経を拒逆せん。(36)

という、仏教の危機の時代に向かう意味をも有する。『涅槃経』はこうした観点から、

> 若し禁戒を護持せずば云何が仏性を見るを得べし。一切衆生は仏性有りと雖も、要は持戒に因りて然る後に乃ち見る。仏性を見るに因りて阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sambodhi 無上のさとり）を成じ得る。(37)

として禁戒の護持が正法の実現と直結することを強調する。そしてその禁戒は、

> 若し菩薩戒を受持する有らば、是の人は阿耨多羅三藐三菩提を得ると知るべし。(38)

とあることなどから、菩薩戒であることが知られるが、その内容は多岐にわたり一概に論ずることは困難である。このことは『涅槃経』の重層的発展のあとを示すとともに、持戒を重視する立場から、状況に応じて縦横に戒義を説く、

経の基本的な性格をあらわにするものである。ここで、その内容の主なものについて概観するならば、まず十善道については、

大慈大悲大喜大捨を生じて不殺戒を授け善法を修せしむ。亦た一切衆生を五戒十善に安止すべし。[39]

あるいは、

善知識は所謂る菩薩、仏、辟支仏、声聞人中の方等（vaipulya 大乗経）を信ずる者なり。何が故に名づけて善知識となすや、善知識は能く衆生をして十悪を遠離し十善を修行せしむ。是の義を以ての故に善知識と名づく。[40]

などとあるが、出現例は比較的少なく、その位置づけも他に比して低く、在家信者の持すべき戒の一つに数えられているようである。そのことは、

若し能く十善法を修習せば、能く是の如き無常の大苦を断ず。人民は聞き已りて咸な共に十善の法を奉修す。我れその時に仏の名号を聞く。十善を受持し思惟修習せば初めて阿耨多羅三藐三菩提心を発す。[41]

とあり、先に見た菩薩戒の範疇に入っていないことからも確認できるのである。

『涅槃経』は、

我れ今まさに大乗経を愛楽貪求する故に、所愛の妻子眷属、居る所の舎宅、……を捨離し、復た是の念を作す。居家は迫窄にして牢獄の如し、一切煩悩は之に由りて生ず。出家は寛曠にして猶お虚空の如し、一切善法は之に因りて増長す。若し家居に在らば尽寿に梵行を浄修するを得ず。我れ今まさに鬚髪を剃除して出家学道せん。是の念を作し已りて、我れ今、定んで出家し無上正真菩提之道を修学すべし。[42]

とあるごとく、出家菩薩を優位に置く立場であり、そこにおける禁戒も小乗具足戒にほかならない。[43] ただ、それを、菩薩摩訶薩は是の如き諸の禁戒を護持し已りて、悉く一切衆生に施す。是の因縁を以て、衆生をして禁戒を護持

せしめんと願う。清浄戒、善戒、不欠戒、不析戒、大乗戒、不退戒、随順戒、畢竟戒、具足成就波羅蜜戒を得る。(44)

とあるごとく、大乗仏教の立場で行ずるのである。なお、ここにさまざまな戒の名称が出てくるが、こうした用法は『涅槃経』の一つの特徴であり、レトリックスと考えてよいものである。ほかにも、戒を二種に分けて考察する立場が頻出する。たとえば

戒は二種あり、持戒も亦た二なり。一は究竟戒、二は不究竟なり。……復た二種有り、一は利養の為なり、二は正法の為なり。……復た二種有り、一は根深難抜、二は根浅易動。……復た二種有り、一は自身の為なり、二は衆生の為なり。……持戒の人復た二種有り、一は性自能持、二は須他教勅。……戒は復た二有り、一は声聞戒、二は菩薩戒なり。(45)

とあるごとくである。これらについても詳細な検討は省略したが、端的に言えば、持戒する立場が小乗的であるか大乗的であるか、によって、同一の戒条を持してもその結果がまったく異なってくる、ということを明かすものである。そして、ここに大乗的とは、先にも見たごとく、持戒が無上のさとりと直結し、かつ、持戒の効果を広く衆に及ぼしていくことである。

こうした二種戒のうちで、もっとも注目すべきものは、性重戒と息世譏嫌戒とである。

是の菩薩摩訶薩は復た二種戒有り、一は受世教戒、二は得正法戒なり。菩薩は若し正法戒を受さば終に悪を為さず。受世教戒は白四羯磨なり。然る後に乃ち得る。復た次に善男子よ、二種戒有り、一は性重戒、二は息世譏嫌戒なり。(46)

とあるのがそれで、性重戒は小乗戒の四重禁にあたり、息世譏嫌戒はそれ以外の軽戒にあたるが、内容はきわめて日

常的な徳目四十条からなり、当時の社会状況を反映しているといわれる。[47] こうした形式は中期の大乗経典の菩薩戒に多く見られるもので、菩薩戒が一方で高い理想を鼓吹しつつ、現実にはきわめて平易な戒相を説くのは、すべて小乗戒が前提されていることによるのである。すなわち、小乗戒によって、大乗の菩薩の行為儀軌はすべて決せられ、その上に加重する形でのべられる大乗戒は、その受持の理念と、時代に合わせて補足部分のみを説くことになるのである。そして、中期大乗仏教の菩薩戒の大きな特徴として、出家主義と小乗戒兼受を挙げることができるのである。

『解深密経』と三種浄戒思想　三種浄戒思想は菩薩戒の一つの帰結と考えられ、中国、日本の大乗戒思想の展開に大きな影響を与えたものである。

この三種浄戒はすでに『十地経』にその先駆が見られたが、『華厳経』の別の部分には、

能く自ら三種戒法を具足し、亦た衆生をして三種戒を具せしむ。……一切衆生をして如来の三聚浄戒に安住せしむ。[48]

とその用語も見られる。『解深密経』では、菩薩行としての六波羅蜜を各々三種に分類する中で、

戒に三種ありとは、一に転捨不善戒、二には転生善戒、三には転生饒益有情戒なり。[49]

とあり、異訳の『深密解脱経』では、

離諸悪行戒、修諸善行戒、利益衆生戒。[50]

とされる。そしてこれが三種浄戒の初出と見られているが、先の『華厳経』「十廻向品」との新古はにわかには決しがたい。もともと『解深密経』は『華厳経』と関連が深く、しかも三種浄戒をあげてもその説明はまったくないことから、『華厳経』に源泉を求めるのが妥当であろう。そして、こうした表記方法がとられていることは、『解深密経』成

立時（四世紀ごろ）にはすでに三種浄戒思想が周知のこととして一般に認められていたことを推測させるものである。

『解深密経』はまた、

我は声聞および諸菩薩のために波羅提木叉及び波羅提木叉相応法を説く、これを毘尼事と名づける。[51]

とあるが、同様にその説明はない。わずかに『菩薩波羅提木叉』あるいは『菩薩戒経』とでも称すべき、菩薩の学処を集成した典籍がすでに存在したかもしれないことを暗示するのみである。

ともかく、『解深密経』はそれ自体では菩薩戒に関して具体的には何もわからないが、菩薩戒にとって重要な概念を提出する点で、看過できない意義をもつものである。

『菩薩善戒経』と『菩薩地持経』および『瑜伽論菩薩地』

『菩薩善戒経』と『菩薩地持経』はともに『瑜伽師地論』「本地分中菩薩地」と同系に帰する典籍であり、『瑜伽師地論』はいうまでもなく瑜伽行派の根本典籍の一つである。大乗仏教中期の経典はいずれも比較的短篇で論書的性格が強くなる傾向にあり、『善戒経』などもその例にもれず、一方で経典として独行しながら他方で論典の中にも含まれている。

この点について従来は『瑜伽論』が基本であり『地持経』はそれを別行したもの、『善戒経』は漢訳『地持経』を改修したもの、と考られていたが[52]、『善戒経』がもっとも古形をとどめ、『地持経』はそれが発展したものであり、最終的に『瑜伽論』にとり込まれたとする説もある。[53]

『菩薩善戒経』には、末尾の流通分に、

此の経は菩薩の禁戒、菩薩道、菩薩戒果、一切菩薩行、一切菩薩戒果行を演説す。是の故に名づけて菩薩地となす。菩薩蔵、菩薩摩夷（mātṛka 字母）と名づく。[54]

とあるごとく、経全体が菩薩戒・菩薩行を示すものであるとされるが、実際には菩薩戒が示されるのは「菩薩地戒品」においてである。[55] その戒品は「菩薩地」独特の科分によって九種に分かれるが、とくに重要なのはその内の第二、一切戒の部分であり、ここで三種浄戒と受戒法、および菩薩の持すべき学処が示されている。今、『瑜伽論』によって概観を試みるならば、

> 云何が菩薩の一切戒なるや。謂く菩薩戒は略して二種有り、一は在家分戒、二は出家分戒なり。是れを一切戒と名づく。又た即ち此の在家出家二分浄戒に依りて略して三種に説く。一は律儀戒、二は摂善法戒、三は饒益有情戒なり。[56]

として、菩薩戒は在家に属するものと出家に属するものと二種に分かれるが、これら二分される菩薩戒は別の観点から各々三種に分かたれるといい、それが三種浄戒である。

したがって、「菩薩地」では出家在家各別に三種浄戒があるとのたて前をとるのであるが、実際には出家菩薩に重点がかかっているようである。このことは『善戒経』にいっそう明瞭であり、総じて中期大乗仏教の特色をあらわすものであるといえる。

さて、三種浄戒の第一律儀戒は、

> 律儀戒は謂く諸菩薩の受ける所の七衆の別解脱律儀なり。即ち是れ苾芻（比丘）戒、苾芻尼戒、正学戒、勤策男（沙弥）戒、勤策女（沙弥尼）戒、近事男（優婆塞）戒、近事女（優婆夷）戒なり。[57]

と定義される。これらの七衆は小乗仏教の戒律用語であって、各々受持する別解脱律儀の種類によって区別される。すなわち、比丘は二五〇戒、比丘尼は三五〇戒を具足するものであり、正学女は比丘尼に至る過程として六法を学し、沙弥・沙弥尼は出家の十戒を持し、優婆塞・優婆夷は五戒および布薩説戒会に八斎戒を守るのである。それゆえ、律

儀戒を受持する段階では小乗仏教徒と大乗菩薩には差異がなく、この小乗戒を菩薩戒にとり込んだ所が瑜伽戒の特徴とされるものである。もちろん、先に見た『涅槃経』なども小乗戒を摂取しているが、「菩薩地」ではそれを体系的に菩薩戒の中に位置づけている点に画期的な意味があるのである。

この律儀戒は、

唯だ是の尸羅律儀に於いて喜足を生ぜず。戒に依り戒に住し、無量の菩薩の等持を勤修し、引発して自在を証得せんとす。(58)

あるいは、

又た諸菩薩は律儀戒に住して常に己れの過を察し、他の非を伺わず。普く一切兇暴犯戒の諸の有情の所に於いて、損害心無く、瞋恚心無し。菩薩は彼に於いて上品の法大悲を懐くに由るが故に現前に深き憐愍心もて饒益を欲する心を発起す。(59)

とあるごとく、たんに止悪にとどまるのではなく、かえって能動的な立場に展開する契機を有するものである。つぎに摂善法戒は、

謂く諸菩薩は律儀戒を受けし後、所有の一切を大菩提の為に、身語意に由りて諸善を積集す。(60)

とされ、また、

身語意の已作未作の一切善根を以て無上正等菩提に廻向す。(61)

とあることから、およそつぎのことが明らかとなる。すなわち、(一)律儀戒の上に位置づけられること、(二)意業が含まれていること、(三)さとりへの願いと直結していること、であり、このことは「菩薩地」における菩薩戒の特徴を端的に示すものである。

なお、『菩薩善戒経』では、

菩薩摩訶薩にしてもし菩薩戒を受持せんと欲さば、まず心を浄めて七種戒を受くべし。七種戒は即ち是れ浄心して菩薩戒に趣く。[62]

あるいは、

善法戒は菩薩摩訶薩が七種戒を離れ、菩提の為の故に身口意の十種善法を修す。[63]

とあり、ここでは三種浄戒のうち、律儀戒すなわち小乗戒は菩薩戒とは認めず、菩薩戒は摂善法戒と饒益有情戒のみであるとする立場が示される。この点は他の二本と大きく異なるが、さらに摂善法戒の内容を十善道とする点などと合わせて考えるならば、この経の特異な位置が理解されるのである。すなわち『善戒経』の三種浄戒は、声聞戒と菩薩戒という二種戒と、菩薩戒のうちの善法戒と利益衆生戒という二種戒の二者を組み合わせて成立したものであり、これは『般若経』以来の自利利他の大乗的発想に直結する一方、『涅槃経』などの二種戒の思想に共通するものである。

この点にも『善戒経』の古形であることが窺えるのであるが、ともかく、「菩薩地」では摂善法戒として、

(一)身・財への執著をもたない。
(二)破戒の原因・煩悩をとり除く。
(三)怒り、恨み、怨みの心をとり除く。
(四)怠慢、懈怠をとり除く。
(五)等至に執著すること、煩わされることをやめる。
(六)五種の如実知見を得る。[64]

とあり、これは六波羅蜜行にほかならず、このことは六波羅蜜を戒波羅蜜が包摂する相即の立場を明かすもので、「菩薩地」における菩薩行が広汎な内容に展開されていることを示す。

最後に饒益有情戒であるが、これにたいしては何ら定義は加えられておらず、具体的事例が示されるだけである。今、それを列挙すれば、

(一)意義ある行為の協力者となる。
(二)病・苦の看病等をなす。
(三)法を説き方便を説く。
(四)恩を知って報恩する。
(五)恐怖から衆生を守る。
(六)苦しむ有情の憂いをとり除く。
(七)物を求める者に与える。
(八)慈悲心をもって衆生を摂受する。
(九)心に適うことをなし、他を遠離する。
(十)真実の功徳を喜ぶ。
(十一)過失を制する。
(十二)神通力によって衆生を導く。[65]

である。菩薩戒の高い理想に比してその具体的営為がきわめて平易に説かれていることがわかるが、十善道に見るごとく、具体的な実践徳目は常に平易であり、しかもそこにこそ人間の基本的なあり方がすべて網羅されるのである。

平易な表現であることは、それが直ちに実現容易であり、低俗であるということとは結びつかない。これらは日常的徳目でありつつ同時に至上の実践原理でもあり、こうした表現もまた、大乗菩薩戒の大きな特徴となっているのである。

以上が「菩薩地」における三種浄戒である。「菩薩地」では続けて菩薩の受戒作法を説明する。菩薩の受戒については『法鏡経』や『涅槃経』にごく簡単な記述があるが、まとまったものとしては「菩薩地」がはじめてである。これは大乗仏教がもともと在家運動であったこと、したがってそこではみずからの内的決意のみですでに充分であり、煩瑣な儀軌はかえって遠ざけられたことと関係があるであろう。こうした大乗仏教が中期に至って出家主義に傾く中で、戒の整備と受戒による決意の表明が要請されたのである。

「菩薩地」では受戒には自誓受戒と師から戒を受ける従他受戒の二種が述べられるが、中心は従他受戒であり[66]、小乗受戒儀礼を簡略化した形式をもっている。もちろん、この受戒はすべての大乗戒思想に共通なごとく、無上正等菩提への発願を動機とするものであるが、戒の具体的内容として、以下に四重四十三違反の戒条をのべる。ただし『地持経』は四重四十二犯事であり『善戒経』は八重四十八軽である。これらは相互に出入があり、具体的な状況に応じて変化しやすかったことを示している[67]。

これらの戒条は『涅槃経』との関連も指摘できるが、「菩薩地」では

是の如き所起の諸事の菩薩学処は、仏が彼彼の素怛纜（sūtra 経）中に於いて、機に随って散説せしなり。謂く律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒に依る。今、此の菩薩摩怛履迦（mātṛka）に於いて総集して説く[68]。

とあり、諸大乗経を総集して菩薩戒経たらしめようとした意図が明らかである。

そして、こうした総集が雑然となされたためか、先の三種浄戒思想と相互に矛盾を来し、全体を整然と体系づけら

れた戒経とは目しがたい。[69] しかしながらこのいわゆる瑜伽戒が後世に与えた影響は大きく、『般若経』以来の大乗戒思想が曲折を経てここに一つの帰結を見せたといっても過言ではない。

『優婆塞戒経』の在家菩薩戒　優婆塞とは在俗男子信者のことであり、その持すべき菩薩戒を明かすのが本経である。女性信者を対象とせぬのは奇妙であるが、この経の成立時の社会状況を反映するものであろうか。全体は二十八品に分かれ、在家菩薩の発菩提心、慈悲、解脱、発願、自利利他、受戒、浄戒、息悪、供養三宝、六波羅蜜、三帰、五戒、八斎戒、十善業、などについて説くものである。

出家菩薩にたいしては、

> 菩薩は二種なり、一は在家、二は出家、出家菩薩は是の如き事を作す、是れ難となさず。在家菩薩は是の如きの事を為す、是れ乃ち難と為す。何を以ての故に、在家の人は多く悪因縁の纏繞する所の故に。[70]

という表現が各品の末尾に定型句として用いられていることからも、出家菩薩の優先が前提されているようである。わずかに、

> 若し在家無くんば則ち三乗出家之人無し。三乗の出家修道、持戒誦経坐禅は皆な在家に由る。[71]

として、その存在理由を確認するのみである。そして、ここに三乗出家とあるごとく、小乗仏教徒にも親近することをいい、通三乗的性格が強い。この経は全体にさまざまな戒観がのべられ、それらに統一がとれているとは言いがたいが、そのうちでもっとも重要なものの一つが、

> 出家菩薩は八重を奉持し、具足清浄なり。是れ不退と名づく。在家菩薩は六重を奉持し、具足清浄なり。亦た不退と名づく。[72]

とある点で、これは『善戒経』に、

菩薩は二種あり、一は在家、二は出家なり。在家は六重、出家は八重なり。[73]

とするのと対応し、両経が密接な内的連関をもつことが知られる。[74] この『優婆塞戒経』の六重は、在家菩薩の受戒法のあとに、六重二十八失意罪として示され、これが在家菩薩の学処である。

『菩薩善戒経』は出家在家を対象とする、としながらも実際には出家菩薩に力点がおかれている。そこにこの『優婆塞戒経』を対応させるなら、両経はそれぞれ対象を一方に限定し、同一の意図の下に表わされたものであることが知られるのである。また両経は『涅槃経』とも関係が深く、経典成立史の上からもさまざまな問題を投げかける意義をもつものである。

なお、『優婆塞戒経』の類経として、敦煌出土の『善信菩薩二十四戒経』があり、[75] これはさらに『大方等陀羅尼経』とも関連が深い。こうした菩薩の学処を詳述する経典にはほかにも『菩薩内戒経』『普賢観経』『仁王般若経』など多数のものがあり、中期大乗仏教における菩薩戒思想の大きな特徴となっている。

竜樹の菩薩戒思想　従来、経典によって各種の菩薩戒思想を概観してきた。それは大乗仏教がその初期には経典を中心として展開し、その経典は小乗の三蔵の分類に対決する意図をもち、したがって大乗戒も経典のうちに、全体の教理体系と密接に関わる形でのべられてきたことによる。しかし中期に至ると経典も著しく論典の性格を強め、中には戒律典籍、いわば大乗の律蔵とさえ考えうるような経典も出現してきたのである。また、こうした傾向の結果として、中期には竜樹をはじめとする多くの大乗論師が歴史の表面に出現し、それぞれに学派を形成した。そしてその論典はそれぞれの学派の実践的理解の結果と方向を示す、教理運営の具体的指針と考えられるのである。

したがって、ここでは中観派の代表的な論師である竜樹の戒律観を見ておくことにしたい。竜樹の著作活動は多岐にわたるが、戒律に関する資料としては『般若経』、『十地経』の注釈書である『大智度論』、『十住毘婆沙論』が適当である。[76]

『十住毘婆沙論』には、

若し声聞地及び辟支仏地に堕さば、是を菩薩の死と名づけ、また一切の失と名づく。地獄に堕すと雖も、応に怖畏を生ずべからず、若し二乗地に堕さば菩薩は応に大いに畏るべし。地獄に堕すといえども永に仏道を遮せず、若し二乗地に堕さば畢竟じて仏道を遮す。[77]

あるいは四種破戒として『宝頂経』を引用し、

我有りと説く。律経を誦持し戒行を守護し、身見中に於いて不動不利なる。法有ると見る。諸行は生相なしと聞きて驚く。[78]

などと小乗仏教を非難するが、しかしたんに排斥するだけではなく、「三乗無差別」[79]の立場から、

諸声聞人の未だ法位に入らぬ者に無上心を発さしめ、声聞の功徳を求めると雖も解脱を証さず。[80]

あるいは、

声聞乗中、身業口業を説き、名づけて戒となす。是の二善業は好と名づく。[81]

などとあり、小乗にたいする優位性を前提としつつ、それを包含する立場にあることがわかる。このことは、『大智度論』においても同様で、

菩薩は二種の破戒有り。一は十不善道、二は声聞辟支仏地に向う。此れと相違せば則ち是れ二種持戒なり。[82]

などとする一方で、

是の菩薩は声聞辟支仏に非ずと雖も、亦た声聞辟支仏法を観ず。声聞辟支仏道を以て衆生を度さんと欲する故なり。[83]

と、通仏教的立場を示すことによって明らかである。

『十住毘婆沙論』が出家菩薩を在家菩薩より優位に置くことは随所に見られるが、たとえば、

在家は則ち数え切れぬ過失悪業有り、出家はよく無数の功徳を成ず。在家は則ち汚れ騒がしい、出家は則ち閑静なり。在家は則ち垢を纏じ、出家は然らず。在家は是れ悪行処にして、出家は是れ善行処なり。[84]

とあるによって明らかであり、在家菩薩は、

我れ何時の日にか出家の功徳を得るべし。[85]

心は常に出家を願うべし。[86]

と、出家への段階にすぎないと規定される。ここにおける出家菩薩は、

戒を受すに従い、以後諸姓等の差別有ること無し。諸比丘大戒を受く、名づけて仏家に生れ在りとなす。[87]

とされ、これが小乗具足戒であることは、

波羅提木叉戒に随う。[88]

とあることからも確かめられるのである。

『大智度論』では、

白衣にして居家し、世間楽を受し兼ねて福徳を修す。尽く戒法を行ずる能わず、是の故に仏は五戒を持せしむ。[89]

とし、あるいは、

居家して生業し種種事務す、若し専心に道法を欲さば家業は則ち廃す。若し家業に専修せんと欲さば道事は則ち

廃す。取らず捨てず乃ち行法に応ず、是れ名づけて難と為す。若し出家し俗を離れ諸の紛乱を絶さば一向専心に行道す、易と為す。……出家修戒は無量の善律儀を得て、一切具足し満ず。是れを以ての故に白衣等は応に当に出家し具足戒を受くべし。(90)

として、その基本的な性格は『十住毘婆沙論』と同一である。この両論は在家菩薩のために五戒八戒十善道を説くが、それは出家菩薩より下位に位置づけられ、ときとしては小乗比丘よりも劣る立場であるとのニュアンスも有するもので、いずれも中期大乗仏教に共通した性格であるといえるのである。

つぎに具体的に菩薩戒についてみれば、『十住毘婆沙論』では、

只だ身口業のみを名づけて戒と為さず、親近楽行を修するを戒と名づく。(91)

余他の三種善業も亦た修すべし。(92)

とし、その『十地経』注釈としての性格からも十善道を中心とするが、先にみたように小乗別解脱律儀を取り込む点などから、相対的にその評価が下がっていることは明らかである。また、

およそ利益する所あるは皆尸羅分と名づく。象馬や扇蓋を王分と名づく如し。その故に禅定智慧等の諸波羅蜜も亦た尸羅体にあらずと雖も尸羅を利益する故に尸羅分と名づく。(93)

と、他の波羅蜜行と相即して菩薩行全体を菩薩戒とする広い立場を明らかにする。そしてその菩薩戒は、

戒力を持す者は一心清浄に十善道を具足し、戒は則ち福徳力を修習するを得。能く善業を起す者は善く自ら生じて善道を増長するを知る。亦た他の衆生をして深入せしめる者は所行の遠く広がり、隅々に及ぶなり。(94)

如何なる法の為に持戒すや。答う、三宝をして久住せしめんが為に持戒す、種々の利益を得んが為に持戒す。三宝久住とは仏種を断ぜざるべく持戒し、法輪を転ぜん為に持戒し、聖衆を摂さんが為に持戒し、生老病死憂悲苦

悩の為に持戒し、一切衆生を度さんが為に持戒し、一切衆生をして安楽を得せしめんが為に持戒し、衆生をして安楽処に到らしめんが為に持戒す。[95]

とあるによって明らかなごとく、三種浄戒思想として集約されるべき理念である。そして具体的に在家菩薩および出家菩薩の戒律生活の細部についてそれぞれ二十条、六十条を挙げ、また別に「六十五種尸羅波羅蜜分」を記している。[96]

『大智度論』でも、小乗戒の継承のほかに、

尸羅は好んで善行を行じ、自ら放逸ならず、是れを尸羅と名づく。或は戒を受けて善を行じ、或は戒を受けず善を行ず。皆な尸羅と名づく。[97]

とあり、これは三種浄戒の律儀戒・摂善法戒に見合うと考えられ、さらに、

菩薩は戒を護し身命を惜まず、決定して悔ず、其の事是の如し、是れ尸羅波羅蜜と名づく。復た菩薩は持戒し、仏道の為の故に大要誓を作す。必ず衆生を度し、今世後世の楽を求めず、名聞虚誉法を為さざる故に、亦た自ら早に涅槃を求めず、但だ衆生の為に長流に没在し、恩愛の欺く所、愚惑の誤る所、我れ当に之を度し彼岸に到らしめるべしと。一心に持戒し善処に生ず、善処に生ずる故に善人を見、善人を見る故に智慧生ず。智慧生ずる故に六波羅蜜を行じ得る。六波羅蜜を行じ得る故に仏道を得る。是の如き持戒を名づけて尸羅波羅蜜と為す。[98]

と、これは饒益有情戒に対応する記述である。これはまた、戒の内容が拡大され、六波羅蜜全体にわたること、そしてそれが仏道成就を志向することに直結することなどを示すもので、『十住毘婆沙論』と同軌である。

以上の概観の結果、両論に共通する特徴をまとめると、

(一)小乗仏教を排斥しながらもみずからの立場としてはそれを包摂し、その上で超出することを意図している。

(二)在家菩薩の存在意義が相対的に低下し、出家優位の立場を明確にしている。

(三)十善道にたいし、なおかなりの比重をかけてはいるが、僧俗男女各々の立場でまず小乗戒を受持させる。
(四)戒の内容を拡大し、意業を含め、また他の波羅蜜行も戒のうちに取り込んでいる。
(五)三種浄戒思想の理念が蔵されている。
(六)受戒法などを欠き、菩薩戒の具体的運営の様相などは不明である。ただし、菩薩の修行・日常的営為など、およその輪郭は推測可能である。

などの点が明らかとなる。そしてこれらが竜樹の戒観と認定しうるもので、それはまた、従来概観して来た大乗仏教中期の菩薩戒思想と同じ傾向をもつものである。

まとめ　初期大乗仏教における菩薩戒を在家菩薩と十善道として総括するならば、中期のそれは出家菩薩と三種浄戒として総括することができるであろう。もちろん初期にも出家菩薩は存在し、教法の護持など重要な位置を占めていたことは確かであるが、その出家菩薩も小乗を容認せぬ立場が濃厚であった。しかるに中期には在家菩薩は出家への段階の一つ、もしくは教団の側面的護持者の位置に低下し、出家菩薩も通仏教的立場に変じ、小乗戒律儀がむしろ積極的に取り入れられている。その意味からは、初期と中期はまた、大小乗の対決から融合へと変化する過程として総括できるようである。

このことは、現実問題としての教法の護持や伝達に果たす教団およびそれを構成する専門家、すなわち出家菩薩の役割の問題とも密接につながってくるのである。出家とは、基本的にはライフスタイルの問題である。仏教の長い歴史の中で培われてきた小乗戒律儀はそうした点に関して、ほぼ完璧な規則を有しており、さらに大事なことは、それがインド一般の遊行者たちの生活様式とも共通している点である。このことはそうした様式がインドという風土に深

く根ざしたものであることを意味しており、大乗仏教もまたインドにあるかぎり、そこに回帰していったのはあるいは必然であるのかもしれない。こうして仏教は再び出家集団がその中心となるのであるが、生活の基本部分が同一であるとしても、大乗仏教は小乗仏教とは異なるのであり、それを端的に示すのが三種浄戒思想であった。その三種浄戒思想の特徴は、持戒がけっしてそれのみでは完結せず、発菩提心に深く結びつき、またたえず衆生済度が意図されていることである。したがってときとしては、殺人や姦婬などの重大な破戒行為でさえ、菩提心実現のためには容認されるという立場が、たとえば『瑜伽論』などに見られるのである。

なお、竜樹の戒観を概観しながら、今一つの重要な学派である瑜伽行派についての概観は省略したが、それは一つには『瑜伽論』に見る戒思想が、瑜伽行派のそれに相当し、また、もろもろの論典を検討しても、瑜伽行派は、こと大乗戒思想に関しては中観派とまったく変るところがない、という理由によるのである。

四　梵網瓔珞の大乗戒

『梵網経』『菩薩瓔珞本業経』はともに中国撰述の偽経と目されているが[99]、両者あいまって中国・日本の戒律思想に与えた影響は大きい。とくに『瑜伽論』の通仏教的性格にたいし、純大乗的性格を保持するところから、菩薩戒の二大思想の一方をになうものとして古来重視されてきた経典である。

『菩薩瓔珞本業経』における瓔珞本業とは華厳系統の用語であり、内容も『華厳経』と共通する教理を展開するものが多く、『梵網経』も同様である[100]。この点から、純大乗的菩薩戒思想にとって、『華厳経』の所説が重要な意義をも

つことが知られる。

それではこの両経にはいかなる菩薩戒思想が展開されているのであるか。まず『菩薩瓔珞本業経』では、

初発心の菩薩にして菩薩位を紹せんと欲さば、当に先ず正法戒を受くべし。戒は一切行功徳蔵の根本なり。仏果道一切行の本に正向す、是の戒は能く一切大悪を除く、所謂る七見六著なり。正法は明鏡なり、仏子よ、今、諸菩薩の為に一切戒の根本を結す。所謂る三受門なり。摂善法戒は所謂る八万四千の法門なり、摂衆生戒は所謂る慈悲喜捨の化なり、及び一切衆生は皆な安楽を生ず。摂律儀戒は所謂る十波羅夷なり。(101)

あるいは、

戒は三縁有り、一は自性戒、二は受善法戒、三は利益衆生戒なり。(102)

として三種浄戒思想を展開するが、その律儀戒の十波羅夷は、

弟子よ、十不可悔戒有り、応に受し応に持すべし。一は人乃至二十八天諸仏菩薩までを殺さざる。二は乃至草葉まで盗まざる。三は乃至非人まで婬せざる。四は乃至非人まで妄語せざる。五は出家在家の菩薩の罪過を説かざる。六は沽酒せざる。七は自讃し他を毀らざる。八は慳せざる。九は乃至非人まで瞋らざる。十は三宝を謗らざる。若し十戒を破らば悔過するべからず、波羅夷に入る。(103)

とあり、十波羅夷とは、一、不殺、二、不盗、三、不婬、四、不妄語、五、不説罪過、六、不沽酒、七、不自讃毀他、八、不慳、九、不瞋、十、不謗三宝、であることが知られる。これらは小乗波羅夷の殺盗婬妄と共通しているとはいえ、十善道を含めたすべての戒にも共通しており、何よりも小乗具足戒を含まないということから、純大乗の律儀戒と目されるものである。そしてこの十波羅夷は『梵網経』に詳説される十波羅夷と同一である。すなわち『梵網経』では、

十重波羅提木叉有り、若し菩薩戒を受して此の戒を誦さずば、菩薩に非ず仏の種子に非ず。[10]

とし、以下にいわゆる十重四十八軽の学処を明らかにする。すなわち両経はその菩薩戒思想において相互に密接な内的連関関係にあり、両経を合わせることによって三種浄戒の理念と、その具体的学処である十重四十八軽がそろうのである。ほかに『菩薩瓔珞本業経』には、菩薩戒の三種の受戒法の具体的説明や悔過法など、戒経として必要な項目が示されている。

以上、この両経は先にも見たごとく、偽経であり、インドの大乗戒を概観する立場からは不要のものであるが、『華厳経』の大乗戒思想を再興する意義をもち、中国・日本の戒律思想に重大な影響を与えているので、簡単にその内容を見ておいた。

五　おわりに

本論においてもしばしば引用したが、大野法道氏は『大乗戒経の研究』において、従来見られがちであった戒律のいたずらなる矮少化、および戒と律の混同、誤解などを批判して、大乗仏教は生活を通じて仏の正覚を開顕する立場であり、したがって大乗経典はそれぞれに調正通たる戒学を当然含む、とする見地から、大乗経典を整理し、般若経、遺日摩尼宝経、維摩経、法華経、華厳経、無量寿経、菩薩地持経、阿含経、大般涅槃経、梵網経、大集経、大宝積経、密教経、単独経、十善戒・五戒・八戒・十戒経、懺悔経、菩薩戒本・受戒経、の十七系統に整理分類し、およそ二百部の大乗経典をあげ、その戒学的特色を指摘する。今日ではいくつかの補訂すべき箇所も見出されているがその業績

は不滅である。本論は概説的小論にすぎず、もとより及ぶべくもないが、大乗戒思想はまさに千差万別であり、そのすべてを網羅することは不可能である。そして、逆に言えばすべてを網羅することが方法的に必ずしも正しいとのみは言えないのである。

したがって本論では主だった経典のみを取り上げて大づかみに大乗戒思想の流れをつかむこととした。そして、大乗仏教一般の展開にとっても重要な経典、すなわち般若経、華厳経、涅槃経が大乗戒思想においても重要な位置を占め、その展開の鍵を握っているのではないか、と考えている筆者の立場を含ませておいた。また、在家主義から出家主義への回帰、小乗批判から融合へと、大乗仏教は弁証法的に展開し、そうした中で出家と在家、小乗と大乗、具体的な戒の内容、などが菩薩戒思想展開のメルクマールになるのではないかと考える立場も示しえたと思う。

インドという風土の中にあるかぎり、インド固有の文化現象の範疇を逸脱することはありえない。本来ならば、そうした広い立場からの視点も必要であるが、小論では及ばなかった。また後期大乗仏教については、密教の三昧耶戒や寂天の戒思想など、重要な主題がいくつかあるが、小論では省略した。

参考文献としては、主なものは注釈中に記しておいたが、概論としての性格もあり、もとより充分なものではない。詳細については平川彰教授の諸著作、とくに『初期大乗仏教の研究』がもっとも勝れているであろう。そこではまた従来の多くの研究成果が引用・批判されており、研究史を知る手がかりとなる。また川口高風氏が「中国律宗への研究動向」(『南都仏教』三〇号、東大寺、一九七三年、七八頁以下)に、従来の研究を総括しており、便利である。

(1) 『長阿含経』大正一、三下、一六上、三一中など。『四分律』大正二二、七七九中以下など。ほかに『般泥洹経』大正一、一八〇下。『仏所行讃』大正四、六上、二四中など。

(2) 『小品般若経』大正八、五七五上。山由竜城『大乗仏教成立論序説』一九五九年、二一一頁以下。

(3) 『大智度論』大正二五、八五上。
(4) 七衆・八衆については『瑜伽論』大正三〇、五一一上、『倶舎論』大正二九、七三中などを参照。
(5) 平川彰「初期大乗仏教の支持者としての善男子善女人」『干潟博士古稀記念論文集』一九六四年、二一三頁以下。
(6) 『大智度論』大正二五、七五六中。
(7) 平川彰『初期大乗仏教の研究』一九六八年、九八頁以下。大野法道『大乗戒経の研究』一九五四年、六八頁以下。
(8) 『小品般若経』大正八、五六一上。
(9) 同右、五六〇下。
(10) 同右、五六五上。
(11) 同右、五六四上。
(12) 同右、五七四下。
(13) 同右、五六三下。
(14) 同右、五四六上。
(15) 『摩訶般若波羅蜜経』大正八、二五〇上。
(16) 同右、二二六下。
(17) 同右、二二二中。
(18) 同右、二二八上。
(19) 同右、二四五中。
(20) 同右、二二二中。
(21) 同右、二六六下。
(22) 平川彰『初期大乗仏教の研究』四二八頁。
(23) 『摩訶般若波羅蜜経』大正八、二五六下。
(24) 同右。
(25) 同右、二五七上。

(26)『大品般若経』大正五、一九下、二二下―二三上。大正六、九六三下、大正七、三九三中、三九七上、七三七中―下、一〇六二中など。平川彰『初期大乗仏教の研究』四五五頁。
(27) 坂本幸男『華厳教学の研究』一九五六年、三一四頁。大野法道『大乗戒経の研究』一四五頁。
(28) 平川彰「大乗戒と菩薩戒経」『福井博士頌寿記念東洋思想論集』一九六〇年、五三三頁。
(29)『十地経』大正一〇、五四二中―下。
(30) 同右、五四二下。
(31)『十地経論』大正二六、一四五下。竜樹の『十住毘婆沙論』においても同様である（大正二六、一一〇中）。
(32)『十地経』大正一〇、五四一上、五四四中、五四七上、五四八下、五五一中。
(33)『菩薩本業経』大正一〇、四四七中―下。
(34) 詳しくは、平川彰『初期大乗仏教の研究』四九六頁以下。
(35) 平川彰『初期大乗仏教の研究』五一一頁以下。
(36)『大般涅槃経』大正一二、三九九上。
(37) 同右、四〇五上。
(38) 同右、五二九中。
(39) 同右、三八〇中。
(40) 同右、五一〇下。ほかに三八七上など参照。
(41) 同右、五三九下。
(42) 同右、四三二上。
(43) 同右、三八六下、四〇四下、などに明らかである。
(44) 同右、四三三中。
(45) 同右、五二八下―五二九中。
(46) 同右、四三二下。
(47) 大野法道『大乗戒経の研究』二三四頁。

(48)『大方広仏華厳経』大正九、五一三上―中。
(49)『解深密経』大正一六、七〇五下。
(50)『深密解脱経』大正一六、六八二上。
(51)同右、六八五下。
(52)大野法道『大乗戒経の研究』一八三頁以下。
(53)拙稿「菩薩善戒経について」『印度学仏教学研究』二二巻一号、一九七三年、三七三頁以下。
(54)『菩薩善戒経』大正三〇、一〇一三中。『菩薩地持経』には「此菩薩地菩薩蔵、顕示菩薩法律、令多衆生受持思惟」(大正三〇、九五九中)とし、『瑜伽論』には「此菩薩地顕示一切菩薩蔵中略標広釈諸門摂故。於此地中能広開示法毘奈耶、乃至衆多所化有情」(大正三〇、五七五中)とする。
(55)『善戒経』は九巻本と一巻本に分かれているが、一巻本は九巻本の四巻と五巻のあいだに挿入するのが正しい。注(53)参照。
(56)『瑜伽論』大正三〇、五一一上。
(57)同右、五一一上。
(58)同右、五一一下。
(59)同右、五一二上。
(60)同右、五一一上。
(61)同右、五一一中。
(62)『菩薩善戒経』大正三〇、九八二下。
(63)同右、九八二下。
(64)『瑜伽論』大正三〇、五一二中、取意。
(65)同右、五一一中―下、取意。
(66)従他受戒は『瑜伽論』大正三〇、五一四中―五一五中。自誓受戒は一切戒の末尾に、「又諸菩薩欲受菩薩浄戒律儀、若不会遇具足功徳補特伽羅、爾時応対如来像前、自受菩薩浄戒律儀」(五二一中)として補足的に説かれているにすぎない。しかし『善戒経』では自誓受が先行している(大正三〇、一〇一四上)。

(67) 大野法道『大乗戒経の研究』二〇〇頁以下に対照表が付されている。
(68) 『瑜伽論』大正三〇、五二一上。
(69) 平川彰「大乗戒と菩薩戒経」五三〇頁以下。
(70) 『優婆塞戒経』大正二四、一〇四二、ほか。
(71) 同右、一〇四四上。
(72) 同右、一〇三五中。
(73) 『菩薩善戒経』大正三〇、一〇一五上。
(74) 各章の構成自体も「菩薩地」と並行関係にある。土橋秀高「ウバソク戒経の問題」『印度学仏教学研究』一二巻一号、一九六四年、四九頁以下。
(75) 拙稿「『善信菩薩二十四戒経』について」『印度学仏教学研究』二五巻一号、一九七六年、一二六頁以下。
(76) 平川彰「十住毘婆沙論と大智度論」『印度学仏教学研究』五巻二号、一九五七年、一七六頁以下。
(77) 『十住毘婆沙論』大正二六、四一上、九三上。
(78) 同右、一一八下。
(79) 同右、二〇中。
(80) 同右、五五上。
(81) 同右、一一〇下。
(82) 『大智度論』大正二五、六二四下。
(83) 同右、三二八中。
(84) 『十住毘婆沙論』大正二六、六一下。
(85) 同右、六二下。
(86) 同右、八七上。
(87) 同右、七七下。
(88) 同右、八七上。

(89) 『大智度論』大正二五、一五八下。
(90) 同右、一六一上。ほかに六二五上参照。
(91) 『十住毘婆沙論』大正二六、一一〇下。
(92) 同右、五六下。
(93) 同右、一一一下。
(94) 同右、一〇九上—中。
(95) 同右、一一九中。
(96) 同右、八七上、八七上—中、一一〇中。ほかに、九三下—九四上に、三十二条を出す。詳しくは、平川彰『初期大乗仏教の研究』四七四頁以下参照。
(97) 『大智度論』大正二五、一五三中。
(98) 同右、一六二中。
(99) 望月信亨『仏教経典成立史論』一九四六年、四四一頁以下。同『浄土教の起原及発達』一九七二年、一五五頁以下。
(100) 木村清孝『初期中国華厳思想の研究』一九七七年、一四九頁以下。
(101) 『菩薩瓔珞本業経』大正二四、一〇二〇中—下。
(102) 同右、一〇一九中。ほかにも、「所謂自行十善、教人行十善、讃歎行十善者、讃歎十善法、現千仏土教化一切衆生、無相違観皆成就故」(一〇一四下)とあり、これは十善を主題とした三種浄戒思想である。
(103) 同右、一〇一二中。
(104) 『梵網経』大正二四、一〇〇四中。

Ⅵ 大乗の教団

塚本 啓祥

一　大乗仏教へのアプローチ

はじめに　今日厖大な量の大乗の経・論ならびに仏・菩薩の造型が現存していることは、大乗仏教がいかに隆盛をきわめたかを物語るに十分である。しかしこれに反して、大乗教団の実体または存在を明らかにする証跡ははなはだ少ない。たとえば、大乗仏教の発生期（紀元前後）のインドには、現在数千に及ぶ寄進銘文が知られているが、その所属はほとんどが小乗部派に帰せられており、大乗教団への寄進を銘記した事例は皆無に等しい。この事実は、大乗教団の実体とその存在について重大な問題を提起するものと言えよう。

また、論書はともかくも、厖大な大乗経典がいかなる実体の経作者によって作成され、それが伝持されたか、これは大乗教団の実体を解明する手掛りとなりうるものであるが、これも十分な証跡を提示することはできない。

つぎに、大乗思想の源流を求めて、原始仏教ないし部派仏教のいかなる思想を基盤として発展したかを究明することは、大乗経典成立の源流と基盤を明らかにする方法の一つといえよう。しかし、思想の貸借関係を明らかにしがたいインド文献の特性から、決定的な結論を導きえない。ことに、最近の研究によれば、大乗仏教は、原始仏教ないし部派仏教の展開にとどまらず、土着の信仰を含むヒンドゥイズムを基盤とした大きな宗教史の流れの中にあって、相互に影響しあって形成されたとみるべき要素を多分に含んでいる。

さらに、インドにおける僧院や仏塔の考古学的調査にもとづいて、大乗仏教を支えた母胎となるグループの存在が推定されている。これによって、大乗経典に主役として活躍する人びとの存在が多少とも証明されるならば、大乗教

団の実体をよりよく解明する手掛りがえられることになろう。

大乗の特徴　大乗教団の実体を解明する手掛りとして、大乗思想の源流を求めることは、確かにその方法の一つと言えよう。そのためには、初期大乗を原始仏教ないし部派仏教から截然と区別する特徴を指摘する必要がある。ナリナクシャ＝ダットは『大乗仏教概観とその小乗にたいする関係』のなかで、菩薩の観念、六波羅蜜の実践、菩提心の発生、十地の成立、成仏の完成、三身説、法空あるいは法平等・真如の観念を大乗の特徴として挙げるが、なかでも法空の思想と法身真如の思想を、大乗の決定的特徴として指摘している。

つぎにチャールズ＝エリオットは『ヒンドゥー教と仏教』において菩薩の信仰、利他の教理、仏身の時間・空間の超越、仏身・涅槃観の観念論的体系化、経典のサンスクリット化、偶像の礼拝と儀式の重視、仏陀への帰依と称名成仏を大乗の特色であると記している。

平川彰博士は、右の両氏の見解から、共通する三つの特徴を指摘されている。(一)は、菩薩の観念である。凡夫も菩提心を起こすことによって菩薩の自覚をもちえ、成仏を目標とする修行として六波羅蜜が挙げられ、修行の進展が十地の階位として説かれるとする。(二)は仏身論である。法身・報身・応身の三身説は、初期の大乗経典には現われないが、仏身を超絶的にみる思想は十分に指摘されるとする。(三)は、法空の思想である。空思想は最初期の大乗経典である『般若経』において重視され、大乗仏教の特徴とみることができる。

宮本正尊博士は『大乗と小乗』において、『大品般若』の「大乗品」で、大乗の教理的独立が示されていることを指摘されている。そして、十八空、百八三昧、十一智、四十二字門を大乗の特質とみておられる。

つぎに、山田龍城博士は『大乗仏教成立論序説』において、大乗思想の根柢をダルマの自覚となし、般若・中と空

・三昧・慈悲・在家・菩提の六つの特質を挙げ、さらに大乗の中心観念として誓願の菩薩と仏身論の報身の観念とを大乗の特色であると指摘されている。

水野弘元博士は、アビダルマ仏教と初期大乗仏教の相違点を、声聞乗に対する菩薩乗、業報思想にたいする願行思想、自利（小乗）にたいする利他（大乗）、有なる態度にたいする空なる態度、理論的傾向にたいする実践的傾向、出家仏教にたいする在家仏教の六点を挙げておられる。

平川博士は、以上の諸氏の見解を概観したのちに、初期大乗仏教の特徴としては、菩薩の観念に立脚する仏教であること、六波羅蜜の実践の重視、菩提心の自覚、報身仏等の独自の仏陀観を挙げ、教理としては、空、大乗独自の三昧、般若の智、陀羅尼門等の重視、利他主義、在家仏教等であることを指摘されている。

五時八教と大乗非仏説論　仏陀の教法は八万四千の法門とも言われ、伝承された経典のすべてが、仏陀一代の説法にもとづくものと永いあいだ信じられていた。このため教法を教相によって剖判解釈する教相判釈（略して教判）が、中国において行なわれ、これを基準として経典の勝劣が論じられた。天台の「五時八教」はその一例である。

「五時」とは、華厳時・阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時、「八教」とは、化儀の四教、すなわち頓教・漸教・秘密教・不定教と、化法の四教、すなわち蔵教・通教・別教・円教とを名づけている。

この五時のなかで「華厳時」は、仏陀が成道直後三七日のあいだに『華厳経』を説いたとするが、『華厳経』には仏陀の自内証（さとりそのもの）が説かれている。その説法は牛乳にたとえられている。「阿含時」は、鹿野苑において十二年間二乗（声聞・縁覚）のために『阿含経』のような小乗経を説いたとなし、その説法は酪にたとえられる。「方等時」は、八年間諸大乗経を説いたとなし、その説法は生酥にたとえられる。「般若時」は、二十二年間『般若経』

を説いたとなし、その説法は熟酥にたとえられる。「法華涅槃時」は、八年間の『法華経』の説法と、仏陀の入涅槃時の『涅槃経』の説法とをいい、その説法は醍醐にたとえられる。

以上の五時の教判は、仏陀一代の教法を巧みに分類した学説であり、大乗経典が原始経典とともに仏陀の直説とみられているところに特色がある。これに反して、インドにおいて大乗経典を非仏説とする主張があったことは言うまでもないが、中国や日本では仏陀の直説に疑惑を表明した人もあった。しかし、それらは仏教界の大勢を動かすには至らなかった。徳川時代に富永仲基（一七一五―四六）が出て『出定後語』を著わし、学問的立場からはじめて大乗非仏説を提唱した。明治以降になって、ヨーロッパの文献学的研究方法が導入されるに及んで、現存の大乗経典は、仏陀の一代における説法を筆録したものではなくて、仏陀の滅後に仏弟子によって集成された原始経典を基礎として、しだいに発展していった思想を、それぞれの時代にまとめて経として編集したものであることが明らかとなった。この意味において、五時の分類は経典成立の歴史的事情と異なっている。しかし、これをもって直ちに五時の教判を無価値なものとして排除することは早計であろう。

大乗の経作者は、仏陀一代のある時点にモティーフを求め、仏陀の精神に立ち帰り、自己の信仰的体験を文学作品に投影したものと考えられる。したがって、作成された経典が、たとい仏滅後数世紀を経て成立したにしても、その精神はつねに仏陀に直結しているといえよう。

二　大乗の源流と背景

ヒンドゥイズムの形成　仏陀からマウルヤ王朝にいたる時代（前六―三世紀）のインドは、旧来のアールヤ文化の中心地（ガンガーとヤムナーとの両河に狭まれたクル＝パンチャーラ地方）に対抗して、東方の辺境マガダを基盤とした新興勢力の擡頭期にあった。そして、その推進力となったのは、強力な権力を握った王族と、交易に従事した都市の資産者の階層であって、この時期の反バラモン的な仏教やジャイナ教の発展は、かれらの支持によるものであった。

この時期のバラモンは、かつて『ウパニシャド』（奥義書）の作成にいたるまでに見られた創造の意欲を失ない、沈滞した情勢にあったが、生産の基盤である地方農村に根を下ろしていた。また、かれらの有した社会性は、政治や文化の面でその指導力を発揮せしめ、マウルヤ王朝による国家統一は、社会の安定をもたらし、ヴェーダ聖典の研究をさかんならしめた。かくして、過去の知識の整理を目的とした綱要書（スートラ）の編纂がなされた。また、古代の『ブラーフマナ』（祭儀書）は学問の萌芽ともいうべき多方面の思弁を含んでいたが、これらの思弁が次第に分科して整理されて、六種のヴェーダの補助学（音韻学・儀礼学・文法学・語原学・韻律学・天文学）が形成され、それぞれに綱要書が伝えられている。なかでも『儀礼の綱要』（カルパ＝スートラ）が重要であり、四種に区分された。すなわち、天啓の聖典にもとづく大規模の祭事を規定した『天啓経』、家庭における小規模の祭祀儀礼を取扱う『家庭経』、祭場・祭壇の規矩を論じる『祭壇経』、社会の生活法を対象とする『律法経』がそれである。

マウルヤ王朝の崩壊後、数世紀（前二―後三世紀）におよぶ小国割拠の政情と、たび重なる異民族の侵入とは、自給自足の経済を目的とした閉鎖性の農村社会を形成せしめた。また、シュンガ王朝やシャータヴァーハナ王朝などによるバラモン教の保護政策は、バラモン教の復興を促した。したがって、『律法経』や『家庭経』の規定によって農村社会が規制され、バラモンの使用語であるサンスクリットが、文法の確立によって文化語としてはもとより、公用語としてもマガダ語にとって代った。また、地方の部族信仰や俗信がヴェーダの教義体系のもとにくみこまれて、バラ

モン教と土着民との結合を一層強固ならしめた。かようにして、インド社会にバラモンを頂点とするカースト制度が確立されるに至った。

バラモンを中心としたアールヤ人は、地方の部族信仰や俗信を吸収して、アールヤ的社会制度を適用することによって、かれらの支配と文化を拡大した。これは部族社会の「アールヤ化」として表現される。この傾向は早くも『アタルヴァ＝ヴェーダ』の呪法的要素や『ウパニシャド』の新思想に指摘しうる。しかし、統一国家の成立後、この傾向は一層進められ、バラモン教自体が変質せざるをえなくなった。

バラモン教の変質は、神観の変遷に見出すことができる。ヴェーダの神々の地位は顕落してきわめて無力な存在となった。その傾向は叙事詩『マハーバーラタ』（前二―後二世紀）において顕著に認められる。ここでは神々の性格が変わり、すべてが不死で空中を自由に動き、天界に住して、そこから随意に下界に降りると考えられた。世界は四時期を経て生成・還滅をくりかえすと説かれている。また、苦行者や仙人に神以上の力を帰し、呪詛に超自然の威力を認めている。

神々や聖仙の他に畏敬の対象となったものにアスラ（阿修羅、非天）がある。これはすでにヴェーダに現われ、イラーンの宗教のアフラ＝マズダ神に通じるとみられるが、ここでは神々を恐れしめる存在であり、妖術魔法に通じ、恐るべき戦士で、変現自在であるとする。このほかに、ラークシャサ（羅刹）、ピシャーチャ（毘舎遮）、ヤクシャ（夜叉）、ナーガ（竜）、ガンダルヴァ（犍達婆）、キンナラ（緊那羅）なども崇拝の対象となっている。また、樹木、とくに菩提樹・榕樹・優曇華などが、神々の住所、あるいは神そのものとして崇拝され、山川・象・猿・金翅鳥（ガルダ）なども信仰の対象となったが、これらの神的存在はすべて、ヴィシュヌ（毘紐天）・シヴァ（湿婆天）・ブラフマー（梵天）の三大神のもとに統轄されるに至った。

ブラフマーは、古代『ウパニシャド』で確立された宇宙の原理ブラフマン（梵）を神格化したもので、しばしば最高神として仰がれてはいるが、個性に乏しかったため、他の二神にその地位を奪われることになった。これにたいしてシヴァとヴィシュヌは、その根拠を民衆の信仰にもち、多数の説話が付加された。

シヴァはその起原をヴェーダのルドラ神に求められる。その本地は明らかでないが、疾病の箭が人間におそいかかる山林の神であったとみられている。しかし、かれはまた、豊殖多産の神としてのリンガ崇拝に結びつく。インダス文明の遺跡から出土した遺品のなかに、その原型と思われる像が発見され、土着の信仰に由来することが明らかとなった。

シヴァがインド宗教の苦行の面を表わすのにたいして、ヴィシュヌは温和な人間的な面を示している。かれは悪人を罰し善人を救済するために権化（ごんげ）としてこの世に現われるとする。権化の数は時代とともに増加したが、ヴィシュヌは恩寵の神として民衆に親しまれた。ヴィシュヌの起原は、仏陀以前、北インドの混血アールヤ人の王のあいだで、唯一神バガヴァト（世尊）の信仰として起こったとみられているが、早くからヴェーダの一神格ヴィシュヌがあてられた。

ヴィシュヌとシヴァの崇拝は、相互に影響を与えながら発展したが、紀元後新たに各種の『プラーナ』（古譚）が作成されてパンテオン（万神殿）が確立するに至る。そこでは右の三神は一体とみなされている。かようにして、旧来のバラモン教は土着の信仰を吸収したが、その要素がむしろ大きな比重を占めている。この変質した宗教をヒンドゥイズム（ヒンドゥー教）ともいう。

バーガヴァタ派の聖典『バガヴァド＝ギーター』は、現在は『マハーバーラタ』の一部に編入されている。この教えは中インドの西部で、仏教以前に起原をもち、唯一神ヴァースデーヴァを本尊とし、この神に帰依専念すれば必ず救済されると説く。この信仰をバクティ（信愛）と名づけている。『マハーバーラタ』の勇士クリシュナも、この派で

は本尊と同一視されて崇拝された。また、本尊をバガヴァト（世尊）と称し、世尊を讃える歌を『バガヴァド＝ギーター』と名づけている。本書の成立は前二世紀ごろとみられているが、そののち東方へ伝えられ、クリシュナはヴィシュヌ＝ナーラーヤナ神と同一視された。

本書はインド人にもっとも愛唱される詩篇で、宗教精神を吐露した世界的宗教文学の一つに数えられている。内容は血縁の抗争という沈痛な場面をかりて、道徳的葛藤をいかに調伏すべきかを具体的に説示している。ここでは神の広大な恩寵の精神と、恩寵を超えた正義の観念と、熱烈な一神の帰依が称揚せられるが、さらに世の人びとを救済するために幾度もこの世に姿を現わすという権化（アヴァターラ）の思想も示されている。そして、これらの教説は、大乗仏教の形成に重要な影響を与えたとみられている。

仏陀観の発達　仏陀は、滅後の教団の依り所として「法」を示された。しかし、在家の信者にとって、仏陀の人格にたいする思慕の情は、簡単に断ち切れるものではなかった。しかも仏陀が舎利塔の建立とその供養を在家信者の執り行なうことと規定したため、仏舎利の崇拝は早くから行なわれていたようである。マウルヤ王朝のアショーカ王は、仏滅時に建立された八塔中の七塔を開いて仏舎利を分配し、全インドに八万四千の法塔を建立したという。この事蹟を契機として仏塔の建立・供養の功徳が勧奨せられ、全インドに流行することになった。かようにして、人びとは仏舎利の崇拝、霊跡の巡拝と供養を通して、今は亡き仏陀の威徳を偲んだ。そして、この仏陀への憧憬の心は、偉大な救世者の出現を希求し、その理想像を具現化せしめることになった。

仏陀の時代に、シャークヤを中心とした地方に、過去仏の信仰が存在したようである。すなわち、過去に幾人かの仏陀が順次この世に現われて人びとを救済したが、近い将来に再び出現するという信仰であった。後世、これは六仏

または二十四仏に整えられたが、これにゴータマ＝ブッダを加えて、過去の七仏または二十五仏という。

ついで未来にも救世者の出現を希求する弥勒(みろく)の信仰も現われた。梵語のマイトレーヤはミトラ（友）に由来するとみられるが、これは古代のイラーンやインドの神で、その信仰はギリシアからエジプトまで流行したことがある。弥勒は五十六億七千万年後に救世者として現われると信じられたが、現在はトゥシタ天に住しているといわれ、直ちにトゥシタ天にのぼるか、死後そこに往生するか、あるいは地上に久しく留まって弥勒仏の下生を願うか、の信仰があった。

偉大な救済者としての仏陀への思慕の情から、やがて仏陀は「完全な人格者」（如来）でなければならないという理想像が形成された。「仏伝文学」という一連の文献は、この目的のために、仏陀の威徳を讃仰し、超人間的潤色をほどこしている。かようにして仏陀は、「人間としての仏陀」から神格化されることになった。この傾向はマウルヤ王朝期には見られるようになった。仏陀の理想像はやがて如来の十号として表現され、その徴相として三十二相・八十種好(しゅごう)を具備すると考えられた。これは後世に仏像が刻画されるに当って、その造形美のモデルとなった。

上座仏教では、人格完成の目標を阿羅漢において、その目的を達成するために多数の階層的な実践道を説いた。覚りが完全なものであればあるほど、凡夫の安易な修行によって到達できるものではなく、果てしない向上の努力とその継続が要請された。いわんや仏陀という結果をうるためには、その原因として長期にわたる不屈の努力が必要であり、そのためには、現世だけでなく、過去世における善行の報いとして、仏陀となりえたであろうという考えが生じるに至った。これは『ウパニシャド』以来の、善因が善果を生じ、悪業が悪果を生じるという業生思想の仏教への導入である。かようにして仏陀が前生において、種々の動物として生まれて善行を積んだという一連の物語が作成された。この文献を『ジャータカ』（本生経）という。

かようにして現在における仏陀の果を、過去における善行の因との関係においてとらえた思考形式は、もし現在において、限りない善行の積み重ねを実践するならば、それが因となって、未来において必ずや仏陀という果を生ずべきであろうという思想を発展させた。これによって、仏陀が人びとに成仏の記（保証）を授けるという形式（授記作仏）の物語が作成された。

部派仏教と大乗　平川博士は、大衆部を大乗の起原とみる学説を検討したのちに、大衆部の教理が大乗仏教の教理の形成に影響を与えたことは認めながらも、他の部派の教理も同様に影響を与えている事実を指摘されている。なかでも大乗が小乗として激しく攻撃した有部の教理が、もっとも多く大乗仏教に摂取されていることを論拠として、教理の類似性をもって、大乗仏教の「教団としての起原」を決定することはできないという。すなわち、大乗の起原は、教理の起原であると同時に、教団の起原であるから、教団としての大乗仏教が、初期にどのような在り方をもち、またどこにつながりをもっていたかを究明すべきであると、論じておられる。

さて、部派仏教のなかでも上座系説一切有部（有部）の根拠地カシミールは、当時の文化交流の中心地ガンダーラに隣接し、クシャーナ王朝のカニシュカ王に多大の保護をうけて隆盛をきわめ、厖大な体系的論書を作成した。これは思想展開の面からいえば、仏陀の教法にたいする理論的研究の必然の結果であったが、この傾向は分析的な理論の穿鑿（せんさく）に終わる弊害があった。かれらは修道僧として僧院のなかで団体生活をなし、みずから阿羅漢（聖者）となることのみを目的としたため、人びとの救済という仏教本来の立場を忘れがちであった。したがって、このような上座教団の消極的な傾向に不満をかこち、すべての人びとの救済を理想とする人びとが現われたのも当然であった。

教団における進歩的傾向は、すでに大衆系の諸派にみられたが、かれらは人間の理想を阿羅漢におかないで仏陀の

位に達することを実践の目標とした。そして、その目標たる菩提（bodhi 覚り）を得んと努力する人を菩薩（bodhi-sattva 菩提薩埵）と名づけ、阿羅漢を最高の覚りとする声聞（śrāvaka 仏弟子、上座教団）から区別している。菩薩は人びとを救済するために「願って悪趣（迷いをもてるものの世界）に生まれる」といい、業生にたいして願生という新しい思想を発展せしめた。

ちなみに、前生の業によって現在の果報を規定し、現世の業によって未来の果報を予告する輪廻転生の思想は、上古の『ウパニシャド』（前八〇〇―五〇〇年）において形成され、後世のインド思想に著しい影響を与えた。

有部は、世界の生成・消滅の循環と同じく、有情（生命あるもの）も生死をくりかえすと主張している。これを輪廻転生と名づくる。輪廻する生物の在り方として地獄・餓鬼・畜生・人間・天の五趣（五道）を分かつ。有情の生まれ方には卵生（魚類）・胎生（動物）・湿生（虫類）・化生（天界）の四生をたてる。また、生まれる瞬間を生有、それから死までの中間を本有、死の瞬間を死有、死有よりつぎの生有までを中有、の四有に分類している。

有部は、この輪廻の生存を十二縁起で解釈する特殊な学説を主張した。すなわち、無明・行を「過去の二因」、識・名色・六処・触・受を「現在の五果」、愛・取・有を「現在の三因」、生・老死を「未来の二果」と解した。かように十二縁起の十二支を三世に配当して、因果が二重になっているところから、この説を三世両重の因果と名づけている。また、惑すなわち、煩悩によって業が起こり、苦の生存をくりかえすところから、業が果を感ずるという立場で十二縁起を解釈しているので、これを業感縁起とも名づけている。さきに述べた大衆部の願生思想は、この有部の業生思想を前提とし、それを否定する方向で発達したが、それに菩薩思想の発展が関係することはいうまでもない。

存在論については、有部は生・住・異・滅の四相によって変化しない存在を三種（三無為）たてる。すなわち、存在の場所としての空間をあらわす〈虚空〉、智慧の力によって煩悩の繋縛を離れる〈択滅〉、生ずべき縁を欠くために

法を可能的潜在態にとどまらしめる〈非択滅〉である。これにたいして、大衆部は九種（九無為）を主張した。すなわち、三無為のほかに、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処（四無識定、すなわち禅定の階梯）、縁起支性（十二縁起）、聖道支性（八正道）をいう。有部が実在論的傾向を示すのにたいして、大衆部が禅定の階梯、縁起、八正道を不滅の真理とみるのは、この派が実践倫理を重視したことにもとづいている。時間論については、有部が法の実体は過去・現在・未来に実在するものでなければならないとして三世実有・法体恒有（三世において実有すれば、法体は恒有なり）と主張したのにたいして、大衆部は現在だけが実有で、過去・未来は無体であるとする。また、一説部（大衆部の支派）は三世は言説のみで、すべて実体はないといい、説出世部（大衆部の支派）は世間はみな仮であると論じている。

以上のように、大衆系諸派の説はのちの大乗思想に近い関係を示している。また最初期の大乗経典『般若経』は、大衆系諸派の栄えた南インドで成立したと伝えられる。この事実は、大衆部の思想が大乗に発展的に継承されたことを推定する一つの証跡といえよう。しかし、大衆部はあくまで出家の教団であって、大乗の母胎そのものであったと即断することはできない。

譬喩・仏伝文学と大乗　善行が善果を生じ、悪行が苦果を生じることは、仏教倫理観の基本的な思考形式ではあるが、これを一般民衆に教えるために譬喩を用いることがさかんとなった。現存の『ジャータカ』には五四七の本生譚が集成されており、本生菩薩の実践道が説かれている。また、同様の傾向は仏伝のなかにもあらわれ、その文学的な表現によって釈尊の偉大さを描写するようになった。仏教詩人として有名なアシュヴァゴーシャ（馬鳴、カニシュカ王の治世）は、サンスクリットのカーヴィヤ調で『ブッダチャリタ』（『仏所行讃』）、『サウンダラナンダ』『ガンディース

トートラ＝ガーター（『犍稚梵讃』）、『シャーリプトラプラカラナ』『ヴァジュラスーチー』などの作品を著わした。かれは讃仏乗の祖といわれる。この派に属するマートリチェータ（カニシュカ二世の治世）は『一百五十讃頌』を作成している。

これらの系統は、大乗経典の形成に多大の影響を与えたとみられるが、菩薩としての実践の面が重視された結果、菩薩の修行にも階梯が説かれるようになった。十住（十地）がそれであり、大乗経典へ発展する過渡期の経典にはすでにこの思想がみられる。また、かれらは一般の人びとに向かって教えを説いたため、俗人でも慈悲を行じ布施をなせば、解脱がえられるとして、諸仏・諸菩薩に専念に帰依することを勧めている。

大乗菩薩の理念　かような思想史的背景を基礎とした新しい宗教運動者は、やがて自己の立場を自覚して大乗（マハーヤーナ Mahāyāna）と呼ぶようになった。大乗とは大きな乗物を意味する。仏教では譬喩的に、凡夫の生存する現実世界を此岸といい、理想的な覚りの世界を彼岸という。そして、そのあいだには生死（迷い）の大海が横たわっていて、彼岸へ多くの人びとを一度に渡しうる大船を大乗という。つまり大乗の教法は多くの人びとを救済しうることを意味する。かれらは伝統的な上座仏教が自利行（自己の覚り）のみを目的とするのを非難して小乗（ヒーナヤーナ Hīnayāna）と貶称し、利他行（人びとの救済）をも行なうべきであるとした。

菩薩には、共通の願と、菩薩それぞれの特殊の願とがあった。共通の願は後世になって四弘誓願または弘誓としてまとめられた。『摩訶止観』一〇下によれば、

衆生無辺誓願度　煩悩無量誓願断
法門無尽誓願知　無上仏道誓願成

となっている。しかし、他の文献では、無量→無数、知→学、無上仏道→仏道無上、成→証とするものがある。この弘誓にたいして特殊の願、たとえば阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩には四十八願があり、これを果たしたのちに仏陀となったとする。このように菩薩それぞれの特殊な願を本願（プールヴァ＝プラニダーナpūrva-praṇidhāna）と言っている。

本来ならば菩薩は、菩薩行の結果、仏陀となって仏国に生まれる（業生）べきであるのに、願の内容が達せられるまで、迷いの世界に踏みとどまって（願生）、人びとの救済に尽くすのであるが、願はその意志の力を表わしている。かようにして、かれらの信念と溢れる信仰から、大宇宙を舞台とした戯曲的な表現をもって、厖大な大乗経典が作成された。

三　大乗の基盤

仏塔崇拝の変遷　インドにおける仏教遺蹟の考古学的調査研究によって、

(1) 一伽藍が礼拝の対象を祠る堂塔と、僧衆が居住する僧房との二つの基本的構成要素からなること。

(2) この区分はインド以来、仏地と僧地を区分する伽藍構成の原則を継承していること。

(3) この二つの構成要素は成立の過程を異にしたこと。

が明らかとなった。

礼拝の対象の原初的形態として、まず仏塔（ストゥーパ）を挙げることができる。梵語のストゥーパは「積む」の意味をもつ動詞語根より派生したもので、堆積・土や煉瓦の堆積を意味し、漢訳仏典では窣堵波・窣堵婆・塔婆・塔などと音写し、廟・塚・方墳・円塚などと意訳された。また、ストゥーパはスリランカーでダゴバとして知られるが、

これはパーリ語のダートゥ＝ガッバ（胎中に遺骨を含む構造）に由来する。ストゥーパは、本来は墳墓的性格のもので、その起原は仏教以前に溯り、仏塔は、仏滅後にマガダ王アジャータサットゥをはじめとする王族らが仏舎利の配分を受け、八つの舎利塔、および瓶塔・灰塔を建立して供養したことにはじまる。しかし、塔の建立は仏陀の在世中にもすでに行なわれたもののごとく、アナータピンディカ長者が釈尊の髪爪塔を建立したこと、パセーナディ王がカーシャパ（迦葉）仏の塔を建立したことが伝えられる。これはアショーカ王が過去仏コーナーガマナ（那含拘）の塔を修築して供養したという碑銘によっても推論しうる。

インドにおける仏塔の建立と供養の流行は、アショーカ王の事業に負うている。現存の仏塔のなかで、クシナガラ、ヴァイシャーリー、バールフト、サーンチー、アマラーヴァティー、ソーパーラーなどの諸塔は、王の建立または増広に由来すると推定されている。しかし、サールナートの法塔（初転法輪の地）やボード＝ガヤーの大塔（成道の地）など舎利を含まない塔も現存している。

起塔供養された者に、釈尊の入滅に先立って遷化した二大弟子、舎利弗と目犍連や、アショーカ王時代の伝道師らがあり、かれらの舎利が、ソーナーリ、サトダーラ、ボージプル、アンデール、サーンチーの塔に合祀されていた事実によって、その事情の一斑を推定しうる。

『摩訶僧祇律』によれば、舎利あるものを塔と名づけ、舎利なきものを枝提と呼んだが、外形が類似しているので、両者の区別は一定でない。梵語のチャイトヤは「集む、積む」を意味する動詞語根より派生し、積聚を意味する。漢訳仏典では、支提・制底・制多などと音写し、塔廟・霊廟・廟などと意訳されている。後世にストゥーパが信仰の対象としてチャイトヤのなかに導入されたとき、これをチャイトヤ＝グリハ（祠堂、支提堂）またはチャイトヤ＝グハー（支提窟）と呼んでいる。

さて、初期の教団においては、仏塔の建立と供養はもっぱら在家の信者にまかせられ、出家者の関与すべきことではないと規定された。しかし、仏塔の建立と供養の功徳が推奨されて流行するに及んで、出家者も仏塔を受容したものと考えられる。仏塔と僧院が結びつくに至った経過について、高田修博士はつぎの三つの場合を想定されている。すなわち、

(1) 僧院のすでに存するところに仏塔の造立された場合。これは実際に行なわれたであろうが、遺蹟によって実証することは困難である。

(2) 仏塔のある傍らに僧院の造営された場合。クシナガラの涅槃塔、サールナートのアショーカ法塔、カウシャーンビーのゴーシタアーラーマの古塔などがある。また、ピプラフワー塔、ヴァイシャーリー塔、バールフト塔には、傍らに僧院が建立された証跡がない。

(3) 仏塔と僧院が同時に計画的に造営された場合。ほとんどの仏教遺蹟はこの範疇に含まれる。

がそれである。

仏塔に四種の範疇を区分できる。すなわち、①舎利塔　②資具塔　③記念塔　④奉献塔がある。①は仏陀・仏弟子・地方の長老の遺骨を奉安するために建立された塔である。たとえば、ピプラフワー塔、ラウリヤー＝ナンダンガリー塔A、ソーナーリ第一・二塔、アンデール第一・二・三塔、サトダーラ第二塔、ボージプル第四・七塔、ナーガールジュナコーンダの大塔と第六塔、グディヴァーダ塔、ソーパーラー塔、ガンダーラのカニシュカ大塔、タクシラの諸塔、マーニキアーラ大塔などでは、舎利が発見されるか、あるいは舎利を奉安したと考うべき証跡を残している。②は仏陀が用いたと信じられた衣鉢を奉安するために建立された塔で、『大唐西域記』に数多く記されている。③は仏陀の事蹟を記念して建立された塔で、『法顕伝』『大唐西域記』に指摘される。④は仏蹟の巡礼者が善根功徳を目的

として奉献した小型の塔で、ボード＝ガヤー、サヘート、サーンチー、タフト＝イ＝バヒー、ブトカラ、タクシラなどに多く見出される。また、奉献塔はその壁龕に仏像や神像を安置したが、煉瓦や石の構造的塔では、内部に仏像・神像・写経・陀羅尼などを蔵している。

つぎに、塔崇拝の諸形式を銘刻した現存の碑銘を、年代に従って分類すれば、つぎの表のごとくである。

寄進の形態	グプタ以前	グプタ期	パーラ期
舎利の奉安	六〇	二	―
塔・支提・支提堂の建立	三一	三	―
縁起法頌の銘刻	一	一三	一五四

この表において、舎利の奉安および塔・支提・支提堂の建立は、グプタ以前に圧倒的に多く、グプタ期は二、三の例にすぎない。これは仏塔の付属物、たとえば門・欄楯・階段・石柱等の寄進が、グプタ以前になされた事実とも同様の関係にある。たとえば、

バールフト塔付属物銘文　二〇八（静谷 Nos. 187―395）
サーンチー第一塔付属物銘文　六七二（静谷 Nos. 766―1438）
同　第二塔付属物銘文　一一六（静谷 Nos. 1439―1555）
同　第三塔付属物銘文　一九（静谷 Nos. 1556―1575）

にみられる数字によって、舎利および塔の崇拝が盛況をきわめた時代の一斑を知ることができよう。これにたいして、縁起法頌の銘刻は、グプタ以前では一例にすぎないが、グプタ期以降にその数が増大している事実を指摘できる。

義浄は『南海寄帰内法伝』において、仏塔に身舎利（大師の身骨）と法舎利（縁起法頌）を奉安した二種を区別する。前者はいわゆる仏舎利塔であり、後者は経巻を安置した奉献塔に当る。その縁起法頌とは、義浄によれば、

諸法は縁に従って起こる　如来は是の因を説く
彼の法因縁尽く　是れ一沙門の説なり

であるという。

さて、『法華経』に現われる仏塔崇拝の形態は、仏塔の構造的変遷および建立・供養の形態と密接な関係を有している。すなわち、『法華経』第一期に現われる遺骨塔の建立・供養の勧奨は、仏塔の建立・供養が全インドにわたって流行し、教団が仏塔を僧院内に導入することを是認した時代を背景としている。これにたいして、『法華経』第二期に現われる遺骨塔供養の禁止、支提建立の勧奨は、時代の流行にたいする『法華経』の新しい立場の表明であり、奉献塔建立の先駆的形態ともいえよう。後世における法身観の発達と縁起法頌銘刻の流行は、仏像彫刻の発生に伴い、支提堂における塔の前面への仏像彫刻、ついで支提堂における塔の消滅と壁面にたいする塑像の発生、さらに支提堂における仏像の安置、という建築上の変遷とも密接な関係をもつ。つぎに、『法華経』に現われる宝塔には、『法華経』の仏身観が象徴的に表現されるが、その構造には、比較的低い基壇をもつ覆鉢状の塔から、筒状に延長された基壇をもち、覆鉢が基壇のなかに沈む傾向を示すクシャーナ時代以降の、建築上のモティーフを反映している。

伝法の系譜　仏陀の所説の伝承が、持律者（ヴィナヤダラ）と持法者（ダルマダラ）の二大系譜にわかれたことは、王舎城結集（第一結集）の伝説が、優波離（ウパーリ）による律の誦宣と、阿難（アーナンダ）による法の誦宣とを伝えることから明らかである。聖典がいまだ筆写されない時代においては、教法の一部を暗誦する専門化した能力が要求

されたが、原始教団における僧伽の抗争が、この二つのグループの向背に起因したと考うべき多くの記述を、初期の伝承は伝えている。

仏説として伝持された法が整理されて経を形成するようになると、持法者は誦経者（スートラーンティカ、経の奉持者）と名づけられ、さらに法にたいする解説が要求されると、法の解説者（ダルマカティカ、説法者）が現われるようになった。しかし、法の解説者が、とくに上座部系統では論の形成を促して、持論母者（マートリカーダラ、論母の奉持者）あるいは持論者（アービダルミカ、論の奉持者）となるに及んで、持法者の使命は説法者（バーナカ、暗誦者）の地位を担うことになったようである。

ついで経の集成たるニカーヤが形成されると、ニカーヤの奉持者（ニカーヤダラ）、五ニカーヤの奉持者（パンチャネーカーイカ）と呼ばれた。かれらはまた誦経者（バーナカ、説法者、解説者）として伝法の責務を分担したようである。すなわち、

1　増支部の誦者（アングッタラ＝バーナカ）
2　長部の誦者（ディーガ＝バーナカ）
3　中部の誦者（マッジマ＝バーナカ）
4　相応部の誦者（サンユッタ＝バーナカ）
5　小部の誦者（クッダカ＝バーナカ）または本生経の誦者（ジャータカ＝バーナカ）

の名称が知られ、経蔵の支分たる五ニカーヤのそれぞれを暗誦し、それを解説するものが存在したことを推定できる。

さて、説出世部の律蔵に付せられた仏伝『マハーヴァストゥ』（大事経）によれば、バーナカ（聖典暗誦家、誦経者）が、手品師・宮延弾唱詩人・俳優・舞踏家・道化役者・軽業師・太鼓をうつもの・歌手・喜劇俳優および種々の楽器

の演奏家などとともに、音楽家の一種に数えられている。しかし、初期の大乗経典では、バーナカはダルマとの複合詞ダルマ＝バーナカとしてダルマダラ、ダルマカティカと類似の意味で用いられている。しかも、菩薩思想の発展に関連して、十地中の難勝地・善慧地に位するものとせられ、法蔵の護持をその責務として担うことになった。かくして、ダルマ＝バーナカにたいする蔑視を戒め尊敬に値するものとして、その立場を称揚している。

さて、バールフトやサーンチーなどの仏塔には、説法師（バーナカ）による仏塔付属物の寄進を銘刻した碑銘を見出すことができる。すなわち、

1　バールフト石柱銘文（静谷 No.206）
説法師アヤ＝イシディナ（アールヤ＝リシダッタ）の寄進。

2　バールフト石柱銘文（静谷 No.212）
説法師なる尊師ヴァラカの寄進せる石柱。

3　バールフト石柱銘文（静谷 No.217）
説法師にして工事の監督者なる尊師アヤ＝イシパーリタ（アールヤ＝リシパーリタ）の寄進。

4　バールフト石柱銘文（静谷 No.223）
説法師にしてチクラナの住人なる尊師カナカの寄進せる石柱。

5　バールフト石柱銘文（静谷 No.231）
シャイラプラの住人にして説法師なるナダギリ（ナンダギリ）の寄進せる石柱。

6　バールフト欄楯銘文（静谷 No.254）
説法師カンヒラ（クリシュナラ）の寄進。

7　サーンチー塔銘文（静谷 No.1472）
説法師アラハカ（アルハト）比丘の寄進。
8　カールラー石柱銘文（静谷 No.496）
ナディ（?）の子にしてソーパーラカから来た法上部の尊師の……長老の弟子なる説法師サーティミタ（スヴァーティミトラ）による石柱の寄進。
9　カールラー石柱銘文（静谷 No 497）
ソーパーラカから来た法上部の尊師の説法師サーティミタによる舎利を奉安せる石柱の寄進。
10　アマラーヴァティー塔平板銘文（静谷 No.72）
この平板は相応部の誦者（説法者）なるブサ［カヴァナ］（プシュヤカ林）に住する大上座パラヴァンタらの帰依せる弟子にしてマハーヴァナセーラに住する托鉢僧パサマ（プラシャマ）とハンガとの寄進せるものである。

がそれである。

右の碑銘のなかで、(1)―(7)はバールフトおよびサーンチーの仏塔に関連した寄進銘文を含んでいる。したがって前二世紀には、仏塔を中心として、聖地を訪れる巡礼者のために、誦経などの讃仏供養の儀式を執り行ない、種々の譬喩を用いて教えを説いた説法師の存在を推定しうる。つぎに(8)―(9)はカールラー窟院の銘文で、日付は明らかでないが、上座系の一派である法上部に関連した説法師が存在したことを知りうる。また(10)からはアマラーヴァティー塔にたいする説法師の関係が明らかとなるが、ことに「相応部の誦者」の名称が見出されるのは、パーリ文献に現われる「増支部・長部・中部・ジャータカ・相応部の誦者」の歴史的存在を確証するものである。

大乗の担い手　『法華経』の「法師品」（ダルマバーナカ＝バリヴァルタ）では、『法華経』弘通の担い手としての説法師（ダルマバーナカ）の価値について述べている。すなわち、この品の冒頭には、この経の一偈でも聞いて一念発起によって随喜するものは、無上等正覚に至るであろうと授記し、この授記をうけるに値するものに、

(1) この法門を少なくとも一偈でも受持し、読誦し、解説し、執持し、書写し、書写して記憶し、時々思い出す人びと。

(2) この経典に従って如来にたいする尊敬の心を起こし、教誡者にたいする尊敬をもって敬い、尊び、崇め、供養する人びと。

(3) 花・香木・香水・華鬘・香油・香粉・衣服・傘蓋・旗・幢幡・音楽などによって、また稽首・合掌によってこの経典を供養する人びと。

を挙げている。ついで、未来において正覚を得て、世の尊敬を受けるに値するものの条件を右と同様に述べたのちに、かような菩薩道を修する法師にたいする評価の基準を示す。すなわち、

① 無上等正覚を成就したものと知るべきである。

② この閻浮提において、人間のあいだにこの法門を解説するために、世間の利楽哀愍のため、願力をもって出現した如来に等しいと知るべきである。

③ この法門を解説するために、仏の滅後に、有情の利楽哀愍のため、ここに出現した如来の使者と知るべきである。

と述べ、かような法師に逆うものと、順うものとの罪福を説明している。すなわち、在家にせよ、出家にせよ、法師にたいしてたとい憎悪の一語でも説くものがあれば、かれは深い罪業を得るとなし、この法門を書写して経巻として肩にかつぐものは如来を肩にかつぐものであり、かれが行く所は何処でも、諸天・諸人に花・香木・香水……最上の

天の宝聚を供えられて、合掌され、敬われ、尊ばれ、崇められ、供養され、讃歎され奉侍せられるべきであるとする。

ついでこの品の中心思想である弘経の方法（三軌）が示される。すなわち、如来の滅後に、菩薩にして、最後のとき、最後の機会に、この法門を四衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）にたいして宣説すれば、かれは如来の室に入り、如来の衣を着し、如来の座に坐して、この法門を四衆にたいして宣説すべきであるとする。そして、如来の室とは一切有情にたいする慈悲の住処であり、如来の衣とは大忍辱の優しさであり、如来の座とは一切諸法空性に入ることであると規定している。

すでに述べたように、説法師（バーナカ）は古くは聖典暗誦家として音楽家の一種に数えられ、バールフトやサーンチーの仏塔の寄進銘文によってその存在を確証された。当時においては、教法伝持の正統性は、上座部によって主張せられ、説法師は注目されない存在にすぎなかったようである。かような説法師を、大乗経典に至って菩薩と名づけ、正法の担い手たらしめんとしたことは、大乗仏教の基盤を部派時代の説法師に求めしめる一つの証跡を与えないでもない。

大乗経典が、正法の護持者を説法師（ダルマバーナカ）と呼びながらも、一方では持法者、法の解説者の語を使用したのは、かれらがみずから教法伝持の正統者たらんとした点が窺える。しかし、大乗の説法師の地位は、ことに初期の時代においては低かったようである。大乗仏教で六波羅蜜の一に忍辱を数え、『法華経』の「法師品」が説法師の三軌の一に忍辱を取り上げたこと、および『法華経』を含む大乗経典が、説法師にたいする順逆の罪福を説いて、説法師の軽蔑を戒め、尊敬すべきことを主張している点を考慮に入れるならば、大乗の説法師が一般に蔑視され、迫害されていたものと考えてよいであろう。しかも、この正法の護持と説法による経典流布が、法供養あるいは法施によって価値付けされ、菩薩道として宗教的実践の意味で取り上げられた点は、阿含の解説・注釈と形而上学的思弁によ

るアビダルマ体系の形成とに没頭した上座系諸派の学的傾向とは、おのずから異なった立場にあったであろう。ここに、持法者や法の解説者の持論者への移行に満足しなかった大乗の菩薩が、従来の持法者・法の解説者の使命を、説法師に担わしめた事情の一端を窺うことができる。

四　大乗教団の実体

仏塔教団の存在　平川博士は、『初期大乗仏教の研究』において、律蔵その他の資料を検討し、部派仏教における仏塔の位置を明らかにされている。すなわち、『大般涅槃経』や『パーリ律』によれば、仏塔供養は本来、部派教団にはなかったが、のちになって部派教団に導入されたもののごとく、したがって、仏塔供養は部派仏教に完全に融合することなく、僧伽内において、仏塔が一種独立的な存在となっていたことを推定されている。とくに、経済的に仏塔経済が僧伽経済から独立していたことを指摘し、その例証として、塔地と僧地とが混同を許されず、仏塔への供物を比丘らが受用できず、また仏塔の資産を僧伽が利用することも禁じられていたことを挙げられている。そして、その理由は、原始教団が仏塔を僧園に導入したとき、すでに仏塔供養の型が形成され、仏塔運営の経済的な型が決定していたため、僧伽もその型を踏襲せざるをえなかったからであろうとみられている。

さて、仏塔運営の型とは、在家信者が寄進した仏塔を自主的に管理することであって、かれらはその仏塔を所有することはできなかった。したがって、仏塔の土地や建物は、在家信者から所有権が離れたであろうが、一方でかれらはそれを僧伽に布施することはできなかったようである。すなわち、仏塔はもとより、仏塔の土地、仏塔への供物は

すべて「仏陀の所有物」として保管され、仏塔の修繕や経営維持のために使用されたであろう。とくに、商人階級の経営する仏塔には、仏物を金銭にかえて保管し、これを無尽物として貸出し、利息を得て、仏物の資産の増大をはかったであろう、と推定されている。

平川博士は、さらに原始教団の仏塔運営の形態から一歩進めて、仏塔には比丘僧伽に所属しない仏教者がいて、かれらが仏塔を管理し、仏塔の布施物を収受し、それによって生活し宗教活動を展開していたであろうとみられている。とくに、部派に所属しない仏塔では、宗教活動は自由であったであろうが、その中心は、具足戒を受けていない「非僧非俗」の宗教者であったとみなされ、ここに「仏塔教団」の存在を仮定されている。また、『郁伽長者経』に、出家菩薩の住居として塔寺と阿練若（森林）を説いていることを指摘して、その塔寺をかような仏塔であるとみなし、大乗仏教の源流の一つを、そこに求めうる根拠があるという。

高田修博士は、『仏像の起源』において、インドにおいて発掘された仏教僧院遺蹟に二つのタイプのあることを紹介されている。すなわち、第一の僧院プランは、クシナガラ、サーンチー、サールナートなどの遺蹟発掘の結果、主塔を中心として堂塔が並ぶ区域（塔地、仏地）と、僧衆の住所である区域（僧地）との区分のあることを指摘し、さらにこの原則が西北インドでも守られていることを、タクシラ近郊のカーラワーンの遺蹟発掘調査の結果によって例示されている。つぎに第二の僧院プランは、右のような仏地・僧地の区分をはっきりさせながら、しかも僧院のあるものに、仏塔を中心にして、その四方を僧房で取り囲んだ配置のあることを指摘し、ガンダーラのタフト＝イ＝バヒー、サーリ＝バーロル、タクシラのダルマラージカの遺蹟の発掘調査によって例証されている。また、これらの遺蹟出土の寄進銘文が、特定の部派の受用を銘刻することを根拠として、それらが部派仏教の僧院遺蹟であって、大乗仏教の僧院遺蹟の存在を証明するものとならない、との見解を提示されている。そして、かりに西北インドに限定しても、

多数の仏塔が存在し、それらを荘厳する美術が栄えた事実から、仏塔崇拝者の集団が勢力ある存在であったことは認めながらも、銘文にその集団についての示唆がまったく見られない事実は、逆に、銘文にとくに指摘されている小乗部派の、当地方における優勢を帰納させるという。さらに、仏教史的観点から、クシャーナ王朝期に、西北インドで大乗思想家が少なからず輩出したことは推察にかたくないが、大乗経典のみが多く伝わって、考古学的には大乗に関する徴証が少ないのは、むしろ部派仏教の支配的であった環境において、異端者である大乗教徒が、地下潜行的に新思想の鼓吹につとめたことを示すという。大乗経典がしきりに経典の書写を勧奨しているのは、その思想が潜行的で、経典の破棄などの法難にさらされていたからであろうと推定されている。

右の高田博士の見解にたいして、平川博士は一応の賛意を表明しながらも、仏地と僧地を区別するものに大乗の寺院がないとする点に疑問を提示されている。すなわち、古い碑銘には、仏塔や寺院を大乗教団に奉献したことを示すものはないので、碑銘からこの点を論証することはできないが、義浄の『南海寄帰内法伝』に、ナーランダー寺においても仏塔は僧院の門の外に位置していたと記すのを指摘して、大乗の僧院でも仏塔を僧坊の外に作るプランのあること、仏塔と僧院とが区別されている僧院遺蹟が、すべて小乗部派に属するとみることに難色を示されている。つぎに、第二の僧院プランに仏地と僧地の区別が実際上つけがたいとの判断を示され、さらに化地部や法蔵部が、「僧中有仏」の立場をとり、『四分律』に、仏塔が僧伽藍のなかに建っている規定を含んでいる事実を指摘されている。ともかく、平川博士は、伽藍配置図だけから、当時、大乗仏教に属する寺院が存在しなかったと判定することは、困難であろうと主張されている。

仏塔信仰者集団の構成　静谷正雄教授は、『初期大乗仏教の成立過程』において、仏塔教団の成立と発展の考察に

当って、バールフト仏塔を中心とする仏塔信仰者集団の構成とその性格を検討されている。すなわち、寄進者の名の明かな寄進銘文一一九のなかで、寄進者の在地・外来の区別、出家・在家の区別、男女の区別を、教授の調査に従って表示すれば、

		出家者	在家者	計
在地寄進者	男	一七	三一	四八
	女	五	一一	一六
外来寄進者	男	六	一六	二二
	女	八	一九	二七
計		三六	七七	一一三

＊同一人物を挙げる銘文四、団体の寄進を記す銘文二を除く。

となっている。

教授は、右の在地出家者のなかに、三蔵に精通した者、五ニカーヤの受持者があり、外来の出家者に誦経者（スッタンティカ）が見出されるのを指摘して、仏塔教団の思想的・教学的水準はけっして低俗なものではなかった、と推定されている。しかし、仏塔教団の指導的役割を演じたのはかれらではなくて、説法師（ダーナカ）であったと推定されている。その論拠として、寄進を行なった説法師のなかに、在地の造営監督（ナヴァカミカ）が含まれていることが挙げられている。また教授は、のちに大乗運動のリーダーとして登場する説法師（ダルマ〝バーナカ）のなかにバー

ナカの称呼が保存され、この説法師とあたかも交換するかのように、バーナカが碑銘の上から姿を消している事実に注目されている。

バールフトの仏塔教団は、前二世紀中葉における仏塔教団の一典型を示しており、出家者の参加がふえたこと、出家・在家を問わず女性の参加が多いこと、の二つは共通した現象であるという。さらに、仏塔信仰は時代とともにますます民衆の仏教として盛行し、出家比丘の参加も増大し、インドの各地に仏塔が建立され、出家比丘を中心とする伝統的な部派仏教の教団も、これを無視しえなくなった。そこで僧院に隣接して仏塔が建立されたり、逆に仏塔のかたわらに僧院が建立されたりした。仏塔巡礼の民衆のために、仏伝や前生の物語が語られた。この仏伝文学や本生経の作成に努めたのが、バーナカのような仏塔教団の出家者であったであろう、と推定されている。

さらに静谷教授は、初期大乗仏教の教団史的源流とみられる仏塔教団について考察したのちに、初期大乗教団の在家仏教的性格が、たとえばバールフトにみられるような仏塔教団の性格と、はなはだ類似することを指摘されている。また、バールフトの時代と大乗誕生の時代とのあいだに約二世紀の隔りがあること、バールフトのある中インドと、ガンダーラのような西北インドの辺境地方とでは、同じ仏塔教団にもかなりの地域差があったに違いないことを条件として、なおも、仏塔教団の本来的性格からくる在家性・信仰的性格は、もっともよく初期大乗仏教に接合すべきことを論断されている。

信仰の運動としての大乗　ベルギーの仏教学者E・ラモット教授は、『大智度論』の仏訳にたいする序文（第三巻）のなかで、同書の著者に論及するに当って、大乗教団の実体についての疑問と仮説を提示している。以下にその要点を紹介しよう。

教学に関して対立した二つの部派は、時代の経過とともにわずかに、変革された。しかし、説一切有部は、釈迦牟尼がかれの弟子に教えた古い仏教を堅持したが、西暦紀元のころに、仏教の新しい形式に精通した人によってその派の中心を占められた。かれらは、より大胆に鼓舞せられ、より急進的な哲学理念に鼓吹せられ、仏陀と未来仏の本性について、未知の学説を主張した。改革的というよりは、人の心を動かすこの運動は、大乗の名をとり、古い教義と実践を小乗と称した。それは新しい部派を形成しなかった。その名は碑文には未だ現われないが、それは僧伽のなかでさえも発展した。

すでに五百年このかた伝えられた教えを正法と考えた修道僧らは、大乗とともに実践することを拒み、かれらの著作を偽経として拒絶し、像法の新しい運動を非難した。しかし、これらの保守的声聞らの傍らに、大乗経を考慮に入れて、それを保存または作成して、仏陀の言葉とみなし、それらの考えを採用した進歩派が存在した。かれらは僧院を去ることなく、かれらの見解に賛成しない上座と共住しつづけた。かくして、七世紀に玄奘は、『大唐西域記』のなかで、三種の僧院、すなわち、小乗部派の僧院、大乗の僧院、大小二乗兼学の僧院を区別している。

ラモット教授は、『智度論』の著者は説一切有部に属し、おそらくのちになって大乗に帰入したであろうと推定する。その論拠は、「初品中讃戸羅波羅蜜義第二十三」において、著者が宗教生活にたいして示した高い評価、大衆部についての蔑意を含んだかれの沈黙は、かれが西インドの有部の僧院で、比丘の黄衣を着したことを想像させるという。それは、平地に建築されるか、丘陵に建設されて、その遺跡がシャー＝ジー＝キー＝デリー、シャー＝デリー、シャル＝イー＝バフロール、サンガオー、タフト＝イー＝バヒーなどにわたって存在した僧院の一つであった。五世紀初頭に訪れた法顕は、それらがほとんど有部に所属したことを伝えている。

教養ある教師の指導の下に、著者は聖典の研究に専念し、三蔵を記憶し、有部のアビダルマを専攻した。のちにな

って、大乗経の講義はかれに感動を与えた。そして、初期の中観派の研究は、かれに新しい理念の正当性を確信させた。かれは大乗に移ったが、煩瑣哲学者の慣習を放棄することはなかった。『二万五千頌般若』（大品般若）にたいする注釈に当って、大部の釈論を作成したが、それは有部のアビダルマにおける大乗の答弁の観を呈した。著者は、組織の点では有部であり、信仰の点では大乗教徒であったという。ラモット教授が指摘した著者のこの二重性は、大乗教団の実体に関する一つの仮説を提起しているといえよう。

菩薩教団の組織　大乗経典には、菩薩の教団組織を示す「菩薩衆」（ボーディサットヴァ＝ガナ）あるいは「菩薩僧」（ボーディサットヴァ＝サンガ）の用語が現われるが、これは部派教団を示す「声聞僧伽」（シュラーヴァカ＝サンガ）に対比される。ちなみに、「菩薩衆」の語が碑銘に現われないため、その存在を疑う学者もあるが、一―四世紀に北インドで厖大な量の大乗経典が作成されたこと、および仏・菩薩の造像活動が盛んに行なわれたことを考慮すれば、大乗仏教の修行者や思想家のグループが存在したこと、およびかれらを経済的に支援した在家信者の信仰的な基盤が存在したことは否定できないであろう。

ガナとサンガは、本来は古代インドにおける共和的な部族国家の名称であったが、前六世紀に革新的な宗教の共同体が成立したとき、ジャイナは好んでガナを、仏教はサンガを用いた。したがって、ガナもサンガも、本来は意味上の区別はなかったわけである。しかし、サンガが仏教教団を表示する用語となり、比丘僧伽と比丘尼僧伽に分かれたが、その正式の構成員は、出家して具足戒を受けた比丘・比丘尼のみであった。したがって、大乗菩薩に出家と在家の菩薩が含まれたとすれば、仏教における伝統的用例から、ボーディサットヴァ＝サンガ（菩薩僧）は必ずしも適当でなかったであろう。この意味において、大乗経典がどちらかといえば、ボーディサットヴァ＝ガナ（菩薩衆）の用

語を好んだのは当然のことといえよう。

平川博士は、初期の大乗教団において、出家の菩薩が声聞僧伽で具足戒を受け、声聞僧伽の一員となったとすれば、声聞僧のほかに別の菩薩僧はないことになるのであるから、「菩薩僧」の用語の成立は、部派仏教の外に菩薩の教団が出現したことを示す、との見解を示されている。

さて、菩薩ガナの教団組織を具体的に示した経典は見当らないが、大乗経典が菩薩僧を仏の説法の会座に加えている点は、大乗経典成立時代の歴史的基盤を反映しているとみることができよう。たとえば、『般舟三昧経』に、比丘・比丘尼・居士・優婆夷の四輩にたいして、般舟三昧を学修する心得を説示し、『大宝積経・郁伽長者会』には、初めに在家菩薩の宗教的実践行を説き、ついで出家菩薩の実践行を示している。『郁伽長者経』は、出家の生活を讃美し捨家棄欲を勧めてはいるが、在家の排除を意味しない。『華厳経』の「浄行品」には、在家菩薩と出家菩薩の宗教生活がかなり具体的に示されている。『維摩経』には、在家菩薩の理想像が描かれ、菩薩の地位・能力を上座の上位においている。

さて、在家菩薩の往詣する塔寺の居住者として、『法鏡経』（後漢訳）は十二種の除饉（比丘）を、『郁迦羅越問経』（西晋訳）は十四種の比丘を、『大宝積経・郁伽長者会』は十五種の比丘を、そのチベット訳は十七種を、また『十住毘婆沙論』には二十二種を述べている。以下にそれらを対比して示そう。

法鏡経	郁迦羅越問経	郁伽長者会	チベット訳	十住毘婆沙論
1多聞	1多智者	1多聞	1多聞	3読修多羅者
2明経者	2解法者	2説法	2説法者	1説法者
3奉律者	3持律者	3持律	3持律者	2持律者

4奉使者
5開士奉蔵者
6山沢者
7行受供者

4住法者
5持菩薩品者
6閑居行者
7分衛者
8服五衲衣者

4持阿含
5持菩薩蔵
6阿練児
7少欲
8乞食
9著糞掃衣

4持論母者
5持菩薩蔵者
6阿蘭若者
7少欲者
8乞食者
9糞掃衣者

4読摩多羅迦者
5読菩薩蔵者
6作阿練若者
18少欲者
8乞食者
9一食者
7著納衣者
12但三衣者
13著褐衣者
19知足者
20遠離者

8思惟者
9道行者

9知止足者
10独行者
11坐禅者

11離欲
10独処
12修行
13坐禅

10知足者
11寂静者
12瑜伽行者
13坐禅者

21坐禅者
10常坐者
11過中不飲漿者
14随敷坐者
15在樹下者
16在塚間者
17在空地者

10開士道者
11佐助者
12主事者

12大乗者
13精進者
14典寺者

14営事
15寺主

14菩薩乗者
15造営監督者
16執事人
17典寺者（？）

22勧化者

右の対照表のなかで、『郁伽長者会』を中心として考察すれば、まず多聞・説法・持律・持阿含および持菩薩蔵は、教法の伝持者の種類を挙げたものである。多聞は『十住毘婆沙論』の読修多羅者、すなわちスートラーンティカ（誦経者）に当る。説法はダルマカティカ（説法者）、持律はヴィナヤダラ（持律者）、持阿含はマートリカーダラ（読摩多羅迦者）、すなわち持論母者に当る。以上の四者のなかで、(1)(3)(4)の三者は伝統的教法たる三蔵の伝持者の名称であるが、(2)は持法者から誦経者と持論母者が独立する過程にあって、法の解説を専門的能力とした説法者であって、大乗の担い手ダルマバーナカの源流でもあった。持菩薩蔵は、菩薩蔵すなわち大乗経典の受持者である。『郁伽長者会』は、在家菩薩が、聞を修するために多聞に近づき、決定を修行するために説法者に近づき、結使（煩悩）を調伏して犯中に堕ちないために持律に近づき、六波羅蜜を修行し、また修行の方法を学ぶために持菩薩蔵に近づくことを規定している。

つぎに、阿練児（作阿練若者、アーラヌヤカ）〔森林に住して修行する者〕、少欲、乞食、著糞掃衣、独処（遠離者）、離欲（知足者）、修行、坐禅は、苦行的な修行者の形態を示している。十二頭陀行または十三頭陀行の成立過程にあって、それらが徐々に大乗に採用されていったと考えられる。『法鏡経』に採用された頭陀行支が少なく、『十住毘婆沙論』のそれが著しく増大しているのは、その背景を反映しているといえよう。

つぎに、『法鏡経』に開示道者とあるのは、『郁迦羅越問経』の大乗者、『郁伽長者会』チベット訳の菩薩乗者に当り、菩薩道の実践者を意味している。

最後に、佐助・勧化者は営事、すなわち造営監督者であり、塔寺の経営者であり、房舎の修繕を執行する比丘であった。また、主事者・典寺者は、寺主・執事人で、寺の食料や寝具などの収入をつかさどり、そこに止住する比丘たちの生活の配慮をする比丘である。

さて、『ミリンダ王の問』には、法の都に住するところの種々の専門的な能力をもてるものが列挙されている。これは右に表示した『郁伽長者会』の塔寺に住するものの一覧表と類似の形態を示している。まず、『ミリンダ王の問』は、誦経者・持律者・持論者（論母は論の原始形）・説法者を挙げるが、これは『郁伽長者会』とまったく一致する。つぎに、『ミリンダ王の問』は、本生経の誦者・長部経典の誦者・中部経典の誦者・相応部経典の誦者・増支部経典の誦者・小部経典の誦者を挙げる。これは部派仏教の聖典の伝持者を記しており、『郁伽長者会』では持菩薩蔵と置き換えられている。

ついで『ミリンダ王の問』には、戒具足者・定具足者・慧具足者・覚支修習楽者・正観者を挙げている。これは部派仏教の実践階梯を具足せるものであるが、『郁伽長者会』には、菩薩の実践道の具足者は列挙されていない。つぎに、『ミリンダ王の問』には、阿練若住者・樹下住者・露地住者・藁堆住者・塚間住者・常住者の頭陀行者を列挙しているが、『郁伽長者会』に頭陀行者を記しているのは前述のごとくである。

つづいて、『ミリンダ王の問』には、〔四〕向者・〔四〕果住者・有学者・果具者・頂流・一来・不還・阿羅漢を挙げている。これは部派仏教の実践道の結果を示す賢聖位の列挙であり、『郁伽長者会』は大乗者（菩薩乗者）を記している。

ともかくも右の諸文献が、『ミリンダ王の問』に列挙する法の都の居住者を、大乗菩薩の立場から、大乗の塔寺の居住者に置き換えた意図を窺うことができる。これは、菩薩教団の構成とその実体を考察する一つの手がかりを与えるものといえよう。

Ⅶ 大乗仏教と密教

津田　真一

一　序章　大乗仏教と密教との critical な関係

問題の所在　最初に密教研究者としての筆者の基本的な認識を述べるならば、それは、密教は大乗仏教とは対蹠的な、両立不可能なものである、ということに要約される。筆者は大乗仏教と密教のかかる関係にたいして、critical という語を使用したいと考える。critical とは、まず、二者択一的、ということである。この大乗仏教と密教との critical な関係は、必然的に歴史的現実としての密教を critical（危機的）なものとする。なぜならば、『金剛頂経』において大乗仏教を否定することによって密教の論理が確立されて以来、終始その密教の論理に支配された密教徒は、半面において依然として大乗仏教徒としての自覚をもちつづけたのであり、かくて大乗仏教と密教の critical な関係がかれら一個人の内面にもち込まれたからなのである。

大乗仏教の本質をあえて言えば、それは空と行、二資糧積集の難行の思想であり、それをその基盤で支えるのは、一種の業（カルマン karman）の論理である。

空とは、まず第一に、総体的な仏の世界、仏の真実の世界が空であるということである。この、われわれ一切衆生の存在をその中に包含した全一の実在界（法界 dharmadhātu）、それが空である。ということは、この世界が、その極小の一部分にすぎないはずの、このわれ一人の願と行すなわち主体的な決意と実践とによって建立され、維持さるべきものなのである、という実践的認識を指向する。そして、かかる認識をわれわれにたいして示唆するのが、『大日経』「住心品」の「一切智智」の「因は菩提心である。根は大悲である。究竟は方便である」という、いわゆる「三句」

なのである。密教の提示する世界観はこの「三句」が指向する世界観にたいして critical（二者択一的）な関係にある。

われわれの行を構成素材とする大乗的世界は必然的にある特定の構造、言うなれば一種の二重構造をとる。そしてその最初の、そしてもっとも明快な例を、われわれは『華厳経』「入法界品」の善財童子（Sudhanaśreṣṭhidāraka）の求道の遍歴物語から再構成することができるのである。

大乗仏教から密教への critical な転換点は『大日経』、ことにその原則を示す教理的な部分である「住心品」と、『初会金剛頂経』との間に存在する。『大日経』はその世界像をほとんどそのまま「入法界品」のそれに負っている。そして、『大日経』が『華厳経』を承け、それをより簡素化し、明確化して、その構造をわれわれ人間の実践（行）という一点から浮き彫りにしたその世界の、いわば構成素材である行の思想を、別の言葉で云うなら、空の世界を構成する福徳と智慧の二資糧積集の思想を、自覚的に破壊し、否定して、純然たる密教を宣明したのが『初会金剛頂経』（*Sarvatathāgatatattvasaṃgraha-tantra*）であったのである。

『大日経』「住心品」は成立史的にも最後の大乗仏教であり、それは大乗仏教の世界像および人間像の一つの帰結ともいうべきものを描いている。本稿の趣旨からするならば、われわれは『大日経』「住心品」と『初会金剛頂経』との critical な、すなわち、両立不可能の、二者択一的関係を、これら両者が示す世界の構造と、その世界との関わりにおける人間の実践（いかにその世界に入り、そして、いかにその世界内に生きるか）の二点に視点を合わせつつ描けばよいであろう。

行の宗教と瑜伽の宗教　筆者はかつて、日本密教において両部大経として尊重され、両部不二と称されるこれら『大日経』と『金剛頂経』の critical な関係を、雪をいただいてそびえ立つ高山の鋭い峰にたとえたことがある。[1] す

なわち、『大日経』、ことに「住心品」が大乗仏教の斜面の最上部を形成し、それにたいして稜線を越えたその反対側、すなわち密教・タントリズムの斜面の最上部を形成するのが『初会金剛頂経』なのである。『大日経』の側から一歩でも稜線を越えるならば、そこは急転直下、目もくらむタントリズムの断崖なのであり、しかもわれわれは、『大日経』と『初会金剛頂経』の形成するこの鋭い稜線の上に平衡的に身を置きうるような平地を一寸たりとも見出すことができないのである。

『大日経』「住心品」の示す世界観・人間観は純粋に大乗的であり、それは本来何らの密教的行法とも結びつきえない。なぜなら、その世界を構成する素材は、あくまでも、この世に生きるこのわれの、やはりこの世に生きる生きとし生けるものにたいする直接的手段（方便）をもってする働きかけとしての行、別の言葉で言うなら、智慧と慈悲の結合体である菩提心としての存在（実存）であり、この衆生にたいする抜苦与楽の直接的働きかけ(communication)は、他の何もの（たとえば非直接的なる象徴的動作）によってもそれを代行しえないはずであるからである。それとは対照的に、『初会金剛頂経』は純然たる密教であり、大乗仏教とは両立しえない。それは大乗仏教の直接的な行を否定することによってはじめて成立しうる象徴万能主義の宗教であるからである。

このように、大乗仏教にたいして critical であるという点から密教の特徴を要約するなら、それは、大乗仏教が行の宗教であるのにたいして、瑜伽（ヨーガ yoga）の宗教である。それは、『初会金剛頂経』の言うところによるならば、象徴（symbol）を操作することにより、自己を究極的実在と相似的なる象徴の体系へと再構成し、この相似的関係が成立したときに自己と究極的実在との本質的同一性ないし合一（ヨーガ）が成立することを根本的確信とするものである。これはいわゆる大宇宙（macrocosm）と小宇宙（microcosm）との間の平行関係の認識にもとづき両者の本質的同一性を直観するブラーフマナ的自然認識、ないし、かかる平行状態を人為的に設定しようとするブラーフマナ的祭

式神秘主義の復活現象にほかならず、その指向するところはウパニシャッド的な梵我一如の思想であろう。

衆生という視点　この、大乗仏教を行の宗教とし、それとは critical な密教を瑜伽の宗教とする理解にたいしては、ただちにいくつかの疑問が提出されるであろう。端的な例をあげるなら、大乗仏教の理論的中核をなす唯識派を別名瑜伽行派（Yogācāra）というが、この唯識説を支えた人たち、すなわち瑜伽師（yogācāra）たちの瑜伽は密教の瑜伽とどのように違うのであろうかという、疑問である。筆者自身、これまで大乗的人間像を、歩む人・巡礼者として、そして密教的人間像を坐せる人・瞑想者というイメージでとらえてきたのであるが[2]、この点からするなら、たしかに瑜伽師たちは本来巡礼者ではなく、瞑想者であったはずなのである。

この疑問にたいしては、つぎのごとくに考えることができるであろう。大乗仏典が説かれる場合、それは必ず仏が定・三昧の状態に入り、しかるのち出定して衆生にたいしてその三昧の内容を教として説くのであるが、このことに示されるとおり、瑜伽行派にかぎらず仏教のいかなる体系も、その始まりにおいては、ある宗教的天才の三昧、すなわち瞑想の神秘体験の中で直観された真理に由来するものである。しかし、それが衆生にたいして教として説かれる以上、それは必ずその衆生という視点を組み込んだ、つまり自己と衆生との関係性を構成素材とする客観的な世界観に組み直されているはずなのである。別な言い方をするなら、個人的な瞑想体験が教として衆生にたいして説かれるかぎり、それはすでにその無時間的な瞑想体験の世界が時間的な行の世界に基盤を置くものとされ、この二つの世界の総合としての一種の二重構造の世界像がそこに予想されているのである。この点からするなら、瑜伽行派の設定する世界像はすでに衆生という視点を組み込んだ二重構造の世界なのであり、そこにおいて人はすでにその世界のうちの行の領域を歩む巡礼者なのである。

二重法界　筆者は、以下にこの二重構造の世界にたいして便宜的に〈二重法界〉という語を使用することにする。これはまず同一平面上の同心円として表現される。そしてその内円を〈内の法界〉、外円を〈外の法界〉と呼ぶことにする。〈内の法界〉は前述の瞑想の神秘体験の境地であるとともに、大乗的な、三阿僧祇劫の福智二資糧の積集の難行の結果として到達された境地である。また〈外の法界〉は衆生の領域、難行をもって歩みつつあるものの、いわば上求菩提の領域である。そして、〈二重法界〉のもう一つの局面として、瞑想の究境である〈内の法界〉は、いわば啓示された理想として〈外の法界〉に周遍し、また難行の結果としての〈内の法界〉は下化衆生の、『大日経』的に言えば神変の世界として、衆生界である〈外の法界〉の上に加持（adhi-ṣṭha 上に置く）されて、かくて上下二重の世界を形成するのである。したがって、この〈二重法界〉の中に存在する大乗的人間は、一面ではすでに理想の世界に包含されつつ、他面では永遠のかなたの理想を求めて難行の途を歩むものなのである。そして、かれにとっての大乗的救いは、それ自体空であるこの極大の〈二重法界〉の全体が、かれがこの法界のイメージに導びかれつつその難行の途を歩みつつあるかぎりにおいて、かれの極微の存在に即して幻のごとくに顕現し、維持される、という点に存する。瑜伽行派はもちろんのこと、大乗仏教一般において、人は〈二重法界〉の中に存在しつつ、しかも最終的には〈内の法界〉への没入、すなわち瑜伽を目的とする。密教の成立を示す『初会金剛頂経』における究極的実在としての金剛界は、この経が『大日経』の大乗的な行を否定したことによって、『大日経』的、大乗的世界としての〈二重法界〉のうちの衆生の領域、行の領域である〈外の法界〉が消失し、〈内の法界〉がとり残されて人間にとって外在化し、したがって人間の行とは無関係にそれ自体として存在しうるもの、すなわち、実体としての場（matrix）となったものなのであり、この意味で密教を瑜伽の宗教とするときの瑜伽とは、自己にとって外在的にして実体である究極的実在と自己との（その間に漸進的階梯は存しないがゆえに）無時間的な、そして即事的な合一のことなのである。

そしてこの瑜伽を可能ならしめる根拠が、前述の象徴の論理、象徴するものと象徴されるものは同一である、というブラーフマナ祭式神秘主義的な根元的確信なのである。この大乗的世界と密教的世界との構造の差異を決定するもの、それは衆生という視点の有無である。

行の宗教としての大乗仏教と瑜伽の宗教としての密教をcriticalな関係に置くわれわれのこのような認識を勇気づけるものは、大乗仏教の終極に位置する『大日経』を「行タントラ」(caryā-tantra)とし、『初会金剛頂経』を「瑜伽タントラ」(yoga-tantra)とするところの、インド・チベットにおいて広く承認された密教分類法にほかならないのである。

問題の発展　筆者は本稿においてこのような認識を、つぎのごとき諸問題を順次論ずることによって敷衍したいと考える。われわれはまず『華厳経』「入法界品」における善財童子の求法の遍歴譚のあとを追いつつ、そこに予想される〈二重法界〉の構造を素描したいと考える。

つぎには、『大日経』「住心品」の世界像と、それが規定する行としての人間の構造が再構成されねばならない。『大日経』は『華厳経』の世界像をその本質的部分において忠実に継承しつつ、それを大幅に整理し、その世界の中心に居する毘盧遮那とわれわれ衆生との関わりの点に視点を集中して、その荘厳の世界をきわめて明瞭なイメージに再構成している。また『華厳経』において普賢行あるいは文殊師利の十種大心として示された行は、あまりに壮大に過ぎ、その実践の方途を見出しがたい底のものであったが、『大日経』はそれを自己のこの刹那の心に収束し、われわれの日常の行動のすみずみに至るまで、それにたいし真実の世界の構造から割り出した指針を示しうるほどの現実的な論理を形成しているのである。そして、つぎに『初会金剛頂経』がそれを真正面から否定することによって、密教

としての自己の存在を宣明するのは、直接にこの『大日経』の世界像なのであり、『大日経』的実践なのである。

われわれはつぎに、『初会金剛頂経』において、意識的に『大日経』の大乗的要素を否定しつつ金剛界が形成されてゆくその過程を追い、そこにおのずと明らかになる密教の論理、密教的発想法ないし、その後の密教思想史の流れを導いてゆく密教的思考の原則を剔出したいと考える。

『金剛頂経』の世界を描いたあとで、もし紙幅が許すならば、われわれは密教（タントラ仏教）の思想史的展開の概略を追ってみたいと考える。それ自体が critical（危機的）なる密教の、思想史的展開の過程そのものが、大乗仏教と密教との critical（両立不能、二者択一的）な関係のおのずからなる現われにほかならないからである。

そして、最後に、われわれは、本稿のむすびとして、日本密教の開祖弘法大師空海の宗教が最終的に目指したものに関して、一つの仮定的な見解を述べてみたいと考える。これは私見であるが、空海こそは大乗仏教と密教との critical（二者択一的）な関係を、そして密教自体の critical（危機的）な性格を思想史的基盤にまでたちもどって認識することのできたほとんど唯一の人であった。かれはこの認識に従って、その生涯の最後の最後に、かれ自身の選択を明らかにする。かれは『大日経』と『金剛頂経』の対比の上に『大日経』の「三句」をその宗教理想として選択する。かれは密教の（本来の意味における）即身成仏という理想を捨てて、大乗仏教の難行・歴劫（りゃくごう）成仏という理想を採ったのである。しかも、かれの宗教は依然として密教であったし、かれがみずからの密教が依然として一般的大乗仏教よりも優越していることに関しての自信が揺いだ様子は看取できないのである。しからば、かれの密教は大乗仏教の〈二重法界〉の構造の上にどのようにして危機的に成立しうるのか。またそれはいかなる点において大乗に優越しているのか。ともあれこのような問題意識に従い、われわれはまず『華厳経』「入法界品」の主人公善財童子のあとを追いつつ〈二重法界〉の構造を描くことにしよう。

二　大乗的世界像としての〈二重法界〉

善財童子の巡礼　善財童子は文殊師利菩薩（Mañjuśrī）の教導に従い、かれの教え（十信）を出発点としてその求法の遍歴を開始する。かれは大乗仏教の三阿僧祇劫にわたる菩提心浄化の難行を象徴する困難な巡礼の旅を重ねて、ついに五十三番目の善知識である弥勒菩薩（Maitreya）の住処である海澗国大荘厳蔵林中の「厳浄蔵大楼観」（Vairocana-vyūhālaṃkāragarbha-mahākūṭāgāra）、『八十華厳』で言う「毘盧遮那荘厳蔵広大楼閣」に到達する。すなわち、かれは〈二重法界〉の同心円の局面における〈外の法界〉の辺縁から出発し、心向上の過程を歩んで〈内の法界〉の入口に到達したのである。

弥勒は、無上正等覚に向けて発心し、つまり、菩提心を発し、困難な旅を続けてついにここに到達した善財童子を賞讃し、かれにその菩提心の功徳を種々の譬喩をもって説き明かす。

菩提心をば、則ち一切諸仏の種子となす。能く一切諸仏の法を生ずるが故に。
菩提心をば、則ち良田となす。能く一切衆生の白浄法を長養するが故に。
菩提心をば、則ち大地となす。能く一切諸世間を持するが故に。
菩提心をば、則ち浄水となす。一切煩悩の垢を洗濯するが故に。
菩提心をば、則ち大風となす。一切世間に障礙なきが故に。
菩提心をば、則ち盛火となす。能く一切邪見愛を焼くが故に……。(3)

これら多くの譬喩（『六十華厳』では百十六を教える）の最後に、弥勒は、以下に引用するごとくに、菩提心の秘密を啓示する。それこそは空の宗教としての大乗仏教の世界の根本的な構造――仏の世界が衆生の側の主体的条件によって顕現し、維持される――を示唆するものにほかならない。

善男子よ、菩薩はこれらの諸功徳と、これら以外にももろもろの殊勝の功徳を具えているのであり、要約するなら、善男子よ、一切諸仏の法と一切諸仏の功徳があるだけ、それだけ菩提心のもろもろの功徳があり、それだけ菩提心のもろもろの功徳の賞讃が随知さるべきなのである。なぜかと言うなら、この〔菩提心〕より一切の菩薩たちの行の完全なる全体（sarvabodhisattvacaryāmaṇḍala）が生ずるのであり、この〔菩提心〕から過去現在未来の一切の如来たちが出生するからである。それゆえ、善男子よ、ある人が無上正等菩提を求める心を発したそのときに、その人は、一切智性にたいする心の増上意楽によってよく摂受されたものとなるがゆえに、無量の功徳を具えたものとなるであろう。(4)

弥勒はさらに多くの譬喩を用いて、このような菩提心を発した菩薩たちの功徳を述べ、ついで、善財に「厳浄蔵大楼観」の中に入って、菩薩行の実際を観察し、善財の求法の旅の過程における一貫した問い――「云何に菩薩行を学し、云何に菩薩道を修するや、云々」――にみずから解答を得るように勧める。

内の法界から外の法界へ　弥勒の指弾によって楼閣の門は自然に開き、善財は Vairocanavyūhālaṁkāragarbha'、まさに『八十華厳』に言う「毘盧遮那の荘厳の蔵」、すなわち〈内の法界〉に入る。そして、そこにおいて、〈内の法界〉の領域を越えて三千大千世界、すなわち〈外の法界〉、に周遍するところの、「弥勒菩薩の威神力」の現じた「諸菩薩の不可思議の勝業の境界」(5)を具さに観察する。

ここに説かれる弥勒菩薩の法界、その名の示すところに従うなら「毘盧遮那の荘厳蔵」のありさまは複雑荘麗をきわめ、当時の大乗仏教徒の見仏の三昧・神秘体験の境地を反映して、一種の浄土的観景を呈するのであるが、弥勒は善財がかかる恍惚境に留まることを許さず、再び弾指して言う。

起て、善男子よ。これら諸法の法性は〔かくのごとくである〕。〔相互に〕無礙なることと各々に現前することを特相とする一切諸法は、善男子よ、菩薩の智慧によって加持せられたものであり、かくのごとく自性として実在ならざる〔諸法〕は幻、夢、影像にたとうべきものである。(6)

この文の冒頭の uttiṣṭha kulaputra（起て、善男子よ）を『六十華厳』がいみじくも「善男子汝従定起」(7)と補って訳すごとく、弥勒が善財に展開してみせた荘厳の世界、それは「自性として実在ならざる」(svabhāvāparinispanna)ものである。すなわち、それ自体で実在する実体的存在ではない。それは何かの上に「加持せられたもの」(adhiṣṭhita 上に重ね置かれたもの)でなければならない。では、その何かとは、荘厳をその上に加持さるべきものとは何か。それは言うまでもなく、〈二重法界〉の同心円的局面の〈外の法界〉をその領域とするところの、生死の世界に輪廻する、救済さるべき一切衆生界でなければならない。

二重法界としての普賢法界　議論が前後するが、われわれがそれを再構成しようとする真実の世界とは、この一切衆生の領域と、その上に加持される荘厳の世界とが上下二層をなし、その二層が不二に合一した全一の世界としての〈二重法界〉のことである（そして、この一切衆生界を基層とする真実の世界が空であるという認識は、衆生界を自己の行の対象として認識すること、言うならば communication の世界として認識することにほかならない）。文殊師利が指示するのは、この上下二重の世界のうち、その基層の同心円的局面の外円から内円の中心を目指す求心的な

世界であり、弥勒法界は内円から外円に遠心的に流出する上層の同心円である。そして、この上下二重の同心円を合一した総体こそが『華厳経』世界としての普賢法界にほかならない。

経においては、この上下二重の世界のイメージ（願）に導びかれた善財の主体的な行の世界である普賢法界において、毘盧遮那仏ははじめて世界の中心にその姿を現わす。ついでながら、『大日経』が受け継ぐのは、この毘盧遮那を中心とする、そしてその全体が毘盧遮那法身であるところの〈二重法界〉としての普賢法界なのである。

『六十華厳』に見られる弥勒の「善財まさに知るべし、我が顕説する所は是れ普賢菩薩の所行なり」[8]という言葉からもわかるとおり、弥勒法界は普賢法界の一面を示すもの、いわば設計図にほかならない。この意味から、『六十華厳』に現われるつぎのごとき一節が、普賢法界を承けた『大日経』の毘盧遮那世界のイメージそのままであったとしても、何ら怪しむに足らないのである。

> 善男子よ、我が浄法身は一切法界に充満して、一切衆生に等しき色、一切衆生に等しき音声、一切衆生に等しき名号、一切衆生に等しき威儀を現じ、一切衆生に等しき随順世間を現じ、一切衆生に等しき受生を現じ、一切衆生に等しき童子身と、一切衆生に等しき想とを現じ、一切の菩薩の大願を出生して変化身と為りて衆生と等しく法界に充満す。[9]

普賢法界の初発心時便成正覚的側面　くり返すが、弥勒が善財に展開してみせた世界は真実の世界である普賢法界のイデーのみにすぎない。善財はイデーのみの世界に安住することは許されない。だから、弥勒は善財をその「定」の世界から起たせたのである。善財はみずからの行により、そのイデーの世界を支えるべき実質、いわば基層を形成し、その行を素材とする基層とその上に「加持された」「定」の世界とが合一した真実の世界を建立せねばならない。

弥勒は善財に、再び文殊師利の許に行き、いかにして「普賢の所行の道場」[10]（samantabhadracaryāmaṇḍala 普賢行の総体、すなわち普賢法界）に入り（kathaṁ praveṣṭavyam）、それを円満すべきか（kathaṁ paripūrayitavyam）を問うように勧める。

善財は弥勒の教誡に従ってそのもとを辞し、これまでに経由してきた「一百一十の城」[11]を逆にたどって文殊師利の住する「普門城」（Sumanāmukha-nagara）[12]に至る。文殊師利を思念しつつ城のあたりにたたずむ善財童子にたいし、文殊師利は「一百一十由旬（ゆじゅん）」の遙かかなたから手を伸べて善財の頭頂に置き、ただ一つ「信根」（śraddhendriya）[13]を離れざるよう、教誡し、即座に善財を「普賢所行道場の内に入るを得しめ」[14]（samantabhadracaryāmaṇḍale 'vatārayitvā）、自分がいまいたその場所に居らしめて、みずからはその場から去る。

「普賢所行道場」（samantabhadracaryāmaṇḍala）、すなわち、普賢行の完全なる総体とは、普賢法界の全体にほかならない。その領域は、二重の同心円の外円によって示される。善財は上下二重の〈二重法界〉の同心円的局面のうちの外円のすぐ内側に入ったのである。その場合、そこに入るために示された「信」はかれの求法の旅のそもそもの出発点であった。かれは三阿僧祇劫の難行の末に到達すべき遠い理想としての法界・〈内の法界〉を目指して旅に出たのであるが、かれは実はその出発点においてすでに法界・〈外の法界〉に含まれていたのである。かれはそのことを難行の末にその遙かな法界に到達し、再び出発点にもどってきてはじめて覚ったことになる。この善財の往復の行程をまってはじめて、〈二重法界〉はその姿を現わしたのである。

善財はいままで文殊師利がいた「普賢所行道場」のその場所、すなわち〈外の法界〉の周辺のすぐ内側、において一心に普賢菩薩（Samantabhadra）を念ずる。普賢は「その同じ金剛蔵道場」（tasminn eva vajrasāgaragarbhabodhimaṇḍe）[15]において、「如来の師子座に相対して」（tathāgatasiṁhāsanābhimukhaḥ）、『八十華厳』によるなら「毘盧遮那如来の師子座の前、一切宝蓮華蔵座」[16]に坐している。

前出の「普賢所行道場」(samantabhadracaryāmaṇḍala) は、この複合語の後分-maṇḍala (一の総体) からもわかるとおり、〈内の法界〉と〈外の法界〉とを含めた普賢法界の全体を示す語であった。ところが、ここに示された「金剛蔵道場」(vajrasāgaragarbhabodhimaṇḍa 海の如く広大なる金剛がそこから出現する母胎・源である菩提道場) は、その複合語の後分-bodhimaṇḍa (菩提場) が示すとおり、〈内の法界〉、しかも、かぎりなく〈二重世界〉の中心点である毘盧遮那如来に収斂された〈内の法界〉を示す。しかも、この中心部に局限された〈内の法界〉と、三千大千世界に周遍する〈〈内の法界〉を含めた〉〈外の法界〉が「同じ」であると言われるのである。善財は、この広大無辺の〈二重法界〉の〈外の法界〉の内側に一歩入ったとき、その中心部に近い〈内の法界〉にいたのである。しかも、そこは、善財の現存在の場としての「沙婆世界」であり、それゆえ「金剛蔵道場」はまさに「沙婆世界の盧舎那仏」[17]、すなわち釈迦牟尼仏の成道の場所である菩提道場であり、それゆえ普賢菩薩は (「入法界品」が舎衛城祇樹給孤独園の「大荘厳重閣講堂」の説であることからすると、通常の時間観念からすると前後することになるが)、成道直後の釈迦牟尼仏の面前に坐し、善財は、その普賢が、その「右手」を伸ばしてその頭頂を「なでる」ことのできる位置にいた、換言すれば、善財は初発心時において、宇宙の中心にかぎりなく近い場所にいたのである。法界の構造は、ここにおいて「梵行品」のあまりにも有名なテーゼ「初発心時便成正覚」[18]の局面を現出したのである。なお、釈尊の成道により、その場所 (菩提道場) が宇宙・法界の中心となる、という意識は、本稿においては『初会金剛頂経』において再び現われる。

さて普賢菩薩は「此の沙婆世界の盧舎那仏 (Vairocana) の所」にありながら「一一の毛孔より一切世界の微塵に等しき光明を放ちて普く一切の虚空法界に等しき世界を照らし、一切衆生の苦患を除滅し、悉く能く菩薩の善根を長養し」[19]以下の記述によって示されるところの、十方法界に遍満する法身を現じているのであるが、かれは善財に、ここに現じ

た真実の世界、すなわちかれみずからの「本性清浄の法身」[20]（atyantapariśuddho dharmakāyaḥ）[21]、『八十華厳』では「清浄法身」[22]は、かれみずからの過去無数劫の菩薩行が造り出したものにほかならないことを教示し、つぎのごとくに言う。

実に善男子よ、もし衆生ありて、わが仏刹の清浄を聞くならば、かれらは完全に清浄ならしめられたるもろもろの仏刹に生ずるであろう。もし衆生ありてわが身の清浄を聞くならば、かれらはわが身の中に生ずるであろう。

観ぜよ、善男子よ、われのこの身の清浄（ātmabhāvapariśuddhi）[23]を。

善財が普賢の身を見ると、その各身肢の一々の毛孔の中に不可説のさらにまた不可説の仏国土があり、その一々において（ちょうどこの娑婆世界におけるがごとくに）仏国土の荘厳があり、仏が在して無数の菩薩に囲繞されて法を演説している。そして、その一々の仏国土において、ちょうどこの娑婆世界の金剛蔵道場において普賢が広大の神変を現じているごとくに、普賢菩薩は一切仏刹微塵数の仏の化身を現じて十方一切の世界に周遍して衆生を教化し、無上正等菩提に向かわせている。

善財はこのようにして現身の普賢に即して普賢の法身、すなわち重重帝網の普賢法界を看見したのである。しかも、かれは、（『八十華厳』によるなら）かれ「自身が普賢の身内に在りて、十方一切の諸の世界の中に衆生を教化するを見る」[24]。すなわち、善財は普賢法界に相即相入した自己の法身のイデーを、みずからが遙かな未来にみずからの行をもって建立すべきその世界において、永遠に衆生利益に努める無住処涅槃の状態にあるものとして先見する。しかも、かれ自身のこの法界・「清浄法身」は、法界に入ったばかりのかれの現存在に即して出現したのである。この普賢法界に入った善財の現身と清浄法身の不思議な相即と相入の事態は『六十華厳』の「此の世界に没せず彼の世界に生ぜずして」[25]と、『八十華厳』の「亦此の刹に於て没せずして彼の刹に於て現じて」[26]という互いに矛盾した記述によって共通に指向されているのであるが、このような世界観の確立によって、別の言葉を用いるなら、信・信解の確立によ

って、前出の、普賢法界に「いかにして入るべきや」(kathaṁ praveṣṭavyam)[27]という問いにたいして解決は与えられ、善財は普賢法界に入ったのである。

難行による法界の円満　この直後、『華厳経』「入法界品」は、つぎのごとき善財童子にとってのハッピーエンドを示して終る。

かれはしかるべき順序に従って、ついに、普賢菩薩の海のごとく広大なる行願との平等性に到達し、一切諸如来との平等性に〔到達したのである。すなわち〕一切の刹にその身を周遍させる点に関しても等しく、行を成満する点に関しても等しく、現等覚の神変を現ずることを周遍させる点に関しても等しく、弁才に関しても等しく、音声を発する点に関しても等しく、海のごとくに広大なる一切の音響と結合せる点に関しても等しく、力無畏に関しても等しく、仏の住処に関しても等しく、大慈と大悲に関しても等しく、不可思議なる菩薩の解脱の神変に関しても等しき状態に到達したのであった。[28]

これは実は最前のもう一つの問題、「いかに普賢法界を円満するか」(samantabhadracaryāmaṇḍalam……kathaṁ paripūrayitavyam)、にたいする解答を示すものでもあるのである。すなわち、善財は「しかるべき順序に従って、ついに」(anupūrveṇa yāvat)普賢法界を円満したのである。そして、この文章全体は、それが〈外の法界〉の辺縁から漸次向上して、ついに〈内の法界〉に入った状態であることを示している。〈内の法界〉に到達してはじめて、かれは、普賢法界と同じかれ自身の法界をかれみずからの願行によって建立しえた、つまり、普賢法界を円満したのである。anupūrveṇa yāvat という短いことばは、「入法界品」の内容であるところの〈二重法界〉の「初発心時便成正覚」的側面とは背反的なもう一つの側面、すなわち、三阿僧祇劫にわたる二資糧積集による心向上の道程を、一歩一歩、「し

かるべき順序に従って」向上する難行の側面を示しているものなのである。「入法界品」の終りに指示される世界、それは「十地品」の世界にほかならない。ついでながら、「入法界品」の到達点である普賢法界の構造から出発する『大日経』「住心品」の内容は、この漸進的な心向上の機構を示すものなのである。

ところで、『六十華厳』においては、この anupūrveṇa yāvat に対応する箇処は「爾時、善財童子、能く自ら普賢の行ぜし所の諸の大願海の究竟し、久しからずして当に一切仏と等しく云々」となっている。この「信満成仏」的な、あるいは普賢法界に入ることとそれを円満することとの間に差別を置かない傾向は、『六十華厳』の末尾のよく知られた偈文にも同じように表現されている。

衆生心の微塵も、海水の滴も数う可く、
虚空も亦量る可くも、仏の徳は説いて尽ること無し。
此法を聞きて歓喜し心に信じて疑うこと無き者は、
速かに無上道を成じて、諸の如来と等しからん。(29)

すでに述べたとおり、anupūrveṇa yāvat は「久しからずして」でも、「速やかに」でもない。それは菩薩の位階を厳格に履んで〈外の法界〉の辺縁から〈内の法界〉に至るほとんど永遠に続く道程を一歩一歩向上し、ついにその目標たる〈内の法界〉に到達することにほかならない。

たしかに「入法界品」によって普賢法界の全貌はわれわれに教として与えられた。われわれがその構造を理解し、信解して菩提心を発するなら、われわれは普賢法界に入ることはできるかもしれない。しかし、われわれが一歩そこに入ったとき、われわれを待つものは三阿僧祇劫のかなたの遙かな理想としての〈内の法界〉であり、そこに至るための普賢行、あるいは文殊師利の説く「十種大心」(aparikhedacitta)、すなわち、普賢法界を円満し、一切の諸如来

と等しき状態に到るまで「弛むことなき心」なのである。

確かに、一歩普賢法界の内側に足を踏み込むなら、そこは仏の菩提の場所としての「金剛蔵道場」である。あるいは人が一歩そこに入るなら、その人の行において三阿僧祇劫と一刹那は相入し、極大の普賢法界はその人の極微なる存在に相即して幻のごとくに顕現する。しかし、その行とは、永遠なる普賢行、あるいは十種大心であり、存在とはその永遠の難行の主体にほかならない。このアイロニーこそが大乗仏教の世界像としての〈二重法界〉の構造の帰結なのであり、このアイロニーを積極的にその身に引きうけ、進んで難行の道程を歩もうとする「勇健」な精神、それが大乗仏教の精神にほかならないのである。そしてこの精神を正しく継承した『大日経』「住心品」の実践哲学を意識的に否定して、純然たる密教の論理を宣明するものが『初会金剛頂経』であるのである。

三　『大日経』における行の構造

「入法界品」から『大日経』へ　『大日経』の世界像を描く作業は、前述の『華厳経』「入法界品」の〈二重法界〉の構造を『大日経』「住心品」の序分の叙述に対応させることによって、そのほとんどが完了する。まずその序分を[30]チベット訳によって示そう。

かくのごとくわれによって聞かれた、一時に……。世尊は一切の如来が加持する広大なる金剛法界宮、一切の持金剛が〔そこに〕集会し、如来の信解によって変現し、辺と中とが無く頂が高く、宝王をもって非常によく荘厳せられたる大宮殿・宝王の中に、菩薩の身を有するものであるにもかかわらず師子座に坐したまいて、たとえば

虚空無垢執金剛と、（中略）秘密主金剛手とであって、それら十仏刹微塵数の持金剛たちとともに住したもう。菩薩摩訶薩普賢と、弥勒と、文殊師利と除一切蓋障等によってもまた囲繞され、対面されつつ、すなわち、三時を超越せる〈日の如き如来〉として加持し了って、身語心平等性句という法門の法を説きたもう。

時に、それら普賢菩薩等と、秘密主等のそれら持金剛たちは、世尊毘盧遮那の加持によって展開せられたる身平等性無尽荘厳蔵に入った。同様に語と意との無尽荘厳蔵に入ったが、しかしながら世尊毘盧遮那の身あるいは語あるいは意に入ること、あるいは〔それから〕退くことを観想しなかった。

〔かれらは〕一切処においてもまた、世尊毘盧遮那の一切の身業と一切の語業と一切の意業が、一切の衆生界においてあまねく秘密真言の理趣のこれらの語をもって法を説きたもうのを見たのであるが、それはすなわち、業寿が完全に発生せしめられた衆生をして初発心より始めて第十地に至るまでの間に住すること、このことに関して完全に円満せしめんがためであり、そして、業寿が防碍せられたる者たちをしてもまた、存在の芽を生ぜしめんがため、持金剛の身に等しきものと、普賢菩薩と蓮華手の身に等しきものたち、〔すなわち〕十方において秘密真言の語、完全に清浄なる諸の語をもって説法する者たちをも見たのである。

毘盧遮那を中心点とする円形[31]によって表象されるこの『大日経』の世界は、同心円的に二重なることと、その内円が外円の上に周遍する点において、「入法界品」の〈二重法界〉とまったく同じ構造になっている。

まず、「入法界品」における〈内の法界〉たる「毘盧遮那荘厳蔵広大楼閣」に対応するのは、「住心品」において、経の説処たる「一切の如来が加持する広大なる金剛法界宮」である。なお「加持する」(byin gyis rlob pa, adhiṣṭhita)とは、この場合「居住せられたる」の意味であり、この語は『金剛頂経』の序分における「色究竟天王宮」の叙述のうちの「一切の如来によりて居住せられ」(sarvatathāgatādhyuṣita)[32]という部分に対応するものであることが記憶されねばならな

い。そして、この「金剛法界宮」の中心において「師子座」に坐しているのは菩薩の姿をした報身毘盧遮那である。

この「金剛法界宮」の内には「一切の如来たち」とともに、金剛手（Vajrapāṇi）を上首とする十仏刹微塵数の持金剛（vajradhara）たちや、「入法界品」の〈二重法界〉の構図を描く上で重要な役割をはたした普賢、弥勒、文殊師利をはじめとする大菩薩達が居住しているのであるが、この光景はわれわれに「金剛蔵道場」において普賢が師子座に坐する毘盧遮那に相対している光景を思い起こさせる。

この〈内の法界〉にたいして、〈外の法界〉は「一切処においてもまた」という言葉によって示されるのであるが、そこは〈内の法界〉とは対照的に声聞縁覚はもちろんのこと、諸天や人、非人、竜や大蛇（摩睺羅伽）等の「一切衆生」を包含する領域である。

「入法界品」において、〈二重法界〉に入った善財童子は、普賢菩薩と同じ「金剛蔵道場」という現実の位層にありながら、その現実の上に加持された普賢の「身の清浄」（『六十華厳』では「清浄法身」）を見たのであったが、それと同様にこの「住心品」においては、普賢等は現実の位層たる「金剛法界宮」におりながら、「世尊毘盧遮那の加持によって」この「金剛法界宮」の上に「展開せられたる」（rnam par bsgyiṅs pa, vijṃbhita 漢訳「奮迅示現」、これは言うまでもなく「入法界品」冒頭の「師子奮迅三昧」siṃhavijṛmbhita-samādhi に対応する）「身〔と語と意の〕平等性無尽荘厳蔵」に入る。この「身語心平等性無尽荘厳蔵」は、その語感（〔Vairocana-〕kāyavākcittasamatāksayavyūhālaṃkāragarbha ?）からしても、「入法界品」の弥勒法界たる「毘盧遮那荘厳蔵広大楼閣」（Vairocanavyūhālaṃkāragarbhamahākūṭāgāra）に対応するものであるが、それこそが、『六十華厳』の言葉を使うなら毘盧遮那の「清浄法身」にほかならない。そしてこの「清浄法身」はやはり「入法界品」の弥勒法界の場合と同じく、〈内の法界〉たる「金剛法界宮」の範囲を越えて、〈外の法界〉たる一切衆生の領域に周遍し、それら一切衆生の現存在の上に第二の存在の位層を形成している

のである。そして、普賢らはそれをみずからの、いわば第二存在（「普賢と蓮華手の身に等しきものたち」）として見、かつ、その第二存在と現実の自己の存在との不二なる相即の状態を認識するのである。このことを示すのが「しかしながら、世尊毘盧遮那の身あるいは語あるいは意に入ること、あるいは〔そこから〕退くことを観想しなかった」という文なのである。こうしてわれわれは、少なくとも序分のここまでの部分において「入法界品」におけるのとほとんどまったく同型の、同心円的に、そして上下に二重なる〈二重法界〉の構造を見出すことができたのである。

しかし言うまでもなく、『大日経』の世界の構造は「入法界品」のそれと全同なのではない。「入法界品」の世界が、それは多分当時の大乗仏教徒に共通した見仏の神秘体験を反映したものであろうが、いわば理想の境地に到達した菩薩たちの眼に映じた〈内の法界〉を前面に押し出して、それを〈外の法界〉にまで周遍させた世界である、という傾向が強いものであるのにたいして、『大日経』のそれは普賢や弥勒の、はては善財童子が未来に実現すべき法界を背景に押しやり、普賢法界においてその中心に姿を現わした毘盧遮那仏を前面に押し出し、その毘盧遮那仏と自己との緊張関係を座標軸として一切衆生を視野に収めた、理性的、意志的なニュアンスの強い抽象的な世界像なのであるが、ここにわれわれは「入法界品」においていまだ観念的であった曼荼羅としての世界の認識（普賢法界＝samantabhadra-carya-maṇḍala）がよりイメージ化され密教的曼荼羅として表象されるに至る一種の世界像の進化を看取するのである。

三句と如実知自心の行　『大日経』のこの意志的、理性的世界像においては、難行の目標であるよりも以前に本来神秘体験の反映であった〈内の法界〉は当然のことながら同心円の中心ぎりぎりにまで局限され、〈二重法界〉は、一見したところ、同一平面上の同心円という局面を解消し、上下に二重なるのみのごとき外観を呈する。それを示すのが、上引の序分において、この世界、すなわち毘盧遮那法身の存在目的を示す「それはすなわち、業寿が完全に発

生せしめられた云々」の箇処なのである。そしてこの世界像は、自己の現存在を本質的に〈外の法界〉にあるもの、すなわち、向上の途にある凡夫、まさに巡礼者として自覚する態度の反映であり、世界像のこの局面において、空の宗教、そしてその空に裏打ちされた行の宗教としての大乗仏教の世界観が鮮明にうち出されることになるのである。本稿の冒頭に述べた『大日経』の根本命題としての「三句」およびそれを補足する「如実知自心」のテーゼは、この「序分」によって示された真実の世界・毘盧遮那法身を一切智智（sarvajñajñāna）として規定し、それに関して述べられたことなのである。そして、さらに一言つけ加えるなら、純然たる密教である『金剛頂経』がそれを否定することによって自己の世界を宣明するのは、『大日経』のこの「如実知自心」の行なのである。

対告衆である金剛手秘密主は序分に示されたところの、毘盧遮那を中心とし、われわれ衆生の存在をその基層とし、その基層とそれに対応してその上に加持された『六十華厳』的に言うなら「清浄法身」（ātmabhāvapariśuddhi）、『大日経』の経題『大毘盧遮那成仏神変加持経』から言うなら神変、すなわち第二存在の層との二層よりなる曼荼羅としての世界・毘盧遮那法身（dharmakāya）を「一切智智」と規定し、その「因」と「根」と「究竟」を問う。それにたいする世尊毘盧遮那の答が「三句」および「如実知自心」なのである。

因は菩提心である。根は大悲である。究竟は方便である。秘密主よ、その場合、菩提とは何であるかと言うなら、自己の心を如実に遍く知ることであって、それはまた無上正等覚にほかならない。

なおこの「三句」がカマラシーラの『修習次第』（*Bhāvanākrama*）につぎのごとくに引用されていることは周知の事実である。

tad etat sarvajñajñānaṁ karuṇāmūlaṁ bodhicittahetukam upāyaparyavasānam (33)

（その一切智智こそは、悲を根とし、菩提心を因とし、方便を究極的目的とするものである。）

われわれの『大日経』理解の成否は、ひいては本稿全体の論旨の成否は一にかかって、この、全一普遍なる精神性としての毘盧遮那法身・一切智智の存続の三つの条件としての「三句」を、この極大の法身・法界内の一極微としての、あるいはこの法界を構成する一つの極小の要素としてのわれわれ一人一人の衆生の主体性に関するもの、として理解する点に存する。

菩提心としての行　通常、菩提心というとき、それは空の智慧としての般若（prajñā）と慈悲の方便（upāya）とが不二に合一した状態としての心を意味する。この点で仏教タントリズムにおいては般若の女性としての、そして方便の男性としての意味合いから、両性が性的に合一した状態を菩提心とする傾向が一般的となるのであるが、それはさておき、『大日経』世界を上下二重の〈二重法界〉とするとき、この意味の菩提心はこの上下二重の世界を一点において切り取った一個の二重存在としての人間を意味する。この場合、般若はわれわれ人間の側の、仏に向かって向上しようとする求心的な、そして、この世界を形成する質料的な心性であり、慈悲・方便は仏から衆生に向かう遠心的な心性である。「三句」に言う「因」としての菩提心はこの求心的な般若に対応する。

それは〈二重法界〉で言えば〈外の法界〉の周辺から「無上正等覚」にまで極限された〈内の法界〉に向かって向上しようとする意志としての「菩提を求める心」であり、その実態は刹那に生滅する「自心」をその各刹那に「如実に」知り、その反覆を三阿僧祇劫の間持続して、初発心より現等覚に至る全過程において「遍く」「知」らんとする営為・行である。そしてこの営為は世界の中心点としての毘盧遮那から流出する慈悲（大悲）をその根拠とすることによって遂行されねばならない。すなわち「三句」の「菩提心」と「大悲」との両者が双運して通常の意味の菩提心を構成するのであるが、これは要するに、福徳と智慧の二資糧積集の行にほかならず、それは「方便」という「究竟」

(paryavasāna) すなわち究極的目的・願に導びかれて三阿僧祇劫の間持続する難行の世界を形成するのである。

自心の構造　「三句」は以上に述べたごとき観点からするなら、大乗仏教の一般的な宗教理想を示すものにすぎない。しかし、それならば、われわれはいかにしてこの永遠普遍なる真実の世界をこの極小にして無常なる現存在の上に担い、存続させつつ現在刹那の生を生きねばならないのか、という実践の問題において、より具体的に言えば、各刹那に「自心」を「如実に知」りつつ生きねばならない、というときの「自心」の構造を示す点において、われわれは「住心品」の独自性を見出すのであり、そして、そこにつぎの段階で『金剛頂経』の体系が critical に展開する転換点が存するのである。

われわれは「住心品」[34]において、「自心」は横と竪との二方向から立体的に再構成されねばならないと考える。〈横の心〉とは、後述の、「貪心」「無貪心」以下のいわゆる「百六十心」であり、〈竪の心〉とは、弘法大師空海の「十住心の教判」が典型的に示すごとき、初発心より現等覚に至る心向上の過程であり、それは「住心品」の「心続生段」において、つぎのごとき空観の漸進的深化の過程として一種類型的に示される。

まず、衆生は「無始の輪廻中に」我執と我所執によって「我（ātman 神我）の無数の差別」を分別しつつ流転している。しかし、これら「畜生に等しきもろもろの愚童異生にも、まれには時として法の想が現われる」。すなわち、持斎心である。これを第一心として、種子から芽が生ずるように布施の心が生じ、やがて茎が伸び、葉が繁り、花が咲いて果実を実らせるように心が漸次向上する。この段階を経では「世間八心」というが、これは心の竪の面を示す語である。「世間八心」の第八はシヴァ神、ヴィシュヌ神等の諸神にたいする信仰心である。

これら、個々の神格に帰依する者たちに、ついで、これらの神々の背後に存する「唯一者の観念に関する認識が生

ずる」。かれらはその〈唯一者〉が「実は空性なるのみであるのに〈実体〉であると考えるが、かれらは空性を知らないのである」。

この世間心の段階で、金剛手は毘盧遮那に「心の差別（sems kyi khyad par 種々なる心）の相」を問う。これが蔵訳『大日経』初品の品題 sems kyi khyad par rim par phye ba（「心差別品」）に対応する箇処なのであり、「住心品」というときの住心とは、一般に考えられる〈竪の心〉ではなく、〈横の心〉としての「百六十心」のことであることは文献操作によって証明されるのである。[35] 経では「貪心」「無貪心」以下「受生心」に至る六十心を説くのみであるが、それによって「住心品」の四分の一の紙幅を費している。

さて、神我（アートマン）にたいする執著が世間心の実体であるが、それは五蘊が仮りに和合したものにすぎず、として否定される。その結果「出世間心」が生ずるが、それは神我の観念は否定（人空）しても「もろもろの蘊としては存在する」（法有）という執著を生むことになる。この「蘊の想」は「泡沫と水泡と幻と陽炎とに等しいと〔いう空観によって〕滅することによって」克服される。その結果、「蘊処界、所執能執は完全に放棄され」、人は「法性の自性たる寂静の界に通達する」。すなわち、蘊等の諸法はその根柢に存在するもう一段高度の「法」を認識することによって克服されるのである。その「法」とは、次出の「蘊の阿頼耶」という語から、阿頼耶識（ālaya-vijñāna）の存在を指すものであると推測される。

人空法有の想を克服した状態は「大乗」の法無我・唯識の立場であるが、それも克服されねばならない。それは「蘊の阿頼耶を観察」し、それを「幻と陽炎と影像と響と旋火輪と乾闥婆城のごとくである」と観ずることによってなされる。その結果、ひとは「自心こそは本初不生である」との認識に達する。すなわち空観によって阿頼耶識の転依が実現されたのである。

「自心の本初不生」を悟ることによって、初発心以来の漸進的空観はその終局に達する。これは大乗仏教の究極の立場であり、それより高い認識はありえない。しかしながら、経は続いてつぎのごとくに言う。

秘密主よ、またつぎに、秘密真言門より菩薩行を行ずるところの菩薩にして百千万億無量劫に福徳と智慧の無量の資糧を積集したものたちに、無量の般若と方便によって摂受されたる、（中略）空性の自性にして実体なく、特相なく、特徴なく、一切の戯論より超越し、虚空の如く無量であり、一切法の依処となったる、（中略）極無自性心が生ずるが、これこそは最初の菩提心であるともろもろの勝者は説きたまえり。

阿頼耶識が転依され、「自心の本初不生」を悟った状態は、当然のことながら「自心」が「如実に遍知」された状態としてのいわゆる「初法明道」に対応する。前述の「三句」と「如実知自心」の命題を示した直後に説かれる「初法明道」のつぎのごとき叙述は、それが〈内の法界〉に証入した状態であることを端的に示している。

秘密主よ、これこそは菩薩の完全に清浄なる菩提心の門と言われ、法が顕わになるところの門、法が顕現するところの最初の理趣（漢訳で初法明道）であって、そこに住するならば、もろもろの菩薩はわずかの困難をもって一切の蓋障を断除する三昧を獲得して、それを獲得するがゆえにもろもろの菩薩は一切諸仏と一処に会することを得るであろうし、五神通をも獲得するであろう。無量の単語と声と韻よりなる陀羅尼をも獲得するであろう。有情の意楽を随知して、そして、一切如来によって加持せられて輪廻中にあって決して敗壊せざるところの法を具有するものとなり、衆生利益のもろもろの所作において決して厭足することが無いであろう。無為の戒によく住し、邪見はまったく放棄され、正見に通達し、了解するであろう。

秘密主よ、またつぎに、この除一切蓋障三昧に住する菩薩は、信解の力が生ぜしめられたがゆえに、わずかの困難をもって一切の仏法を完全に円満して、秘密主よ、約言すれば、その善男子あるいは善女人は無量の功徳を有

するものとなるであろう。

たしかにこの「初法明道」には〈内の法界〉の本来の性格としての神秘体験の境地が反映されている。しかし、これに後続するつぎの一節は、この「初法明道」における「菩薩の完全に清浄なる菩提心」が過去三阿僧祇劫の難行に裏うちされた自由にして力強い衆生利益の実践の境地、すなわち無住処涅槃の境地であるべきことを示唆している。

〔これは〕虚空のごとく無量であり、無染にして如実に住し、
一切の法によりて動かされず、本来寂静にして無相である。
〔しかしながら、それは〕無量の智慧によって形成されているものであり、
完全円満の仏陀のみが、よく〔それを〕説示したもう。
〔それは〕供養と行によって成就されたものなるがゆえに、
菩提〔を得る〕ための最初〔の段階〕であると見なされるのである。

行としての百六十心　「住心品」の主題である「心続生段」、それは〈二重法界〉の〈外の法界〉の辺縁から、すなわち初発心の段階から出発し、〈内の法界〉に趣入するまでの、「百千万億無量劫に福徳と智慧の無量の資糧を積集」することによって、「自心」を「如実に遍く知る」難行の過程にほかならない。では、「自心」とは何か。

これまでに述べた心向上の竪の系列において、〈横の心〉としての「百六十心」は「世間心」の段階で「世間百六十心」として一度説かれるのみである。しかし、これはわれわれが他の機会にすでに検討したことであるが、百六十心は竪の系列の各々に対応して重層的に存在するのである。註釈者善無畏（Śubhākarasiṃha 八世紀初頭）およびブッダグフヤ（Buddhaguhya 八世紀末）は、多分当時のインドに行なわれた解釈を反映したものであろうが、この重層的

な百六十心をその時々の否定さるべき要素（善無畏はそれを「妄執」と言い、ブッダグフヤは「障碍の分」という）の麁細に応じて上下九段階に分ける。そしてその上に「妄執」または「障碍の分」のない、最前の言葉で言えば「極無自性心」または「初地菩提心」の段階が来るので、心の堅の系列は十段階となる。弘法大師空海も同じく「十住心」、すなわち十段階の系列を設定する。しかし、この十段階の系列は形式的なものにすぎず、実際は「無量」[36]となる、という認識は善無畏および空海によって表明されている。極端に言えば、三阿僧祇劫の各刹那ごとに、それに対応した横の百六十心が存在しうるのである。では「百六十心」とはいかなるものであろうか。

経は、たとえば百六十心の最初の「貪欲の心」をつぎのごとくに説明する。

貪欲の心とは何であるか、というなら、貪著を有するものが法に依止することである。

「百六十心」のうちの「貪欲の心」とは、通常われわれが考えるごとき心所法としての貪欲のことではない。それは人が、何らかの対象（法）にたいして、そのような通常の意味の貪欲の心にもとづいて何らかの働きかけをなしたときの、その働き・行が「貪欲の心」であるというのである。たとえわれわれが貪欲あるものであっても、対象が存しないか、あるいはわれわれが対象に向かって主体的な働きかけをしないなら「貪欲の心」は存しない。このように、対象に対する働きかけとしての、一定の形式と実質を具えた、いわばmonadicな心が、われわれには現在知られていない何らかの根拠によって形式的に百六十とおり想定され、一刹那における一個人の「内容」を形成するのである。

註釈者ブッダグフヤは、

世間百六十心等は毘盧遮那のupādānakāraṇa（ñe bar len pahi rgyu 質料因）である。[37]

と言う。この言明はわれわれの百六十心解釈の方向を決定する。

われわれの心は一刹那においてすら、百六十の形式において現起しうる。そしてわれわれはそれら百六十の心を、

毘盧遮那の真実の世界を実現するために、積極的に現起させねばならないのである。それは「法」すなわち対象にたいし、主体的に働きかけることによってなされる。われわれの「自心」とは、かかる主体的働きかけとしての心、すなわち、行としての心なのである。

われわれは、かかる働きかけとしての「自心」を百六十の形式において各々に観察し、その心が現在段階で各々荷っている克服さるべき要素（「妄執」あるいは「障碍の分」）を前述の〈堅の心〉の漸進的空観の系列、すなわち、三阿僧祇劫の永遠の尺度の中において冷静に認識し、克服せねばならない。その否定・超克はつぎなる対象にたいするつぎなる働きかけにより、より「障碍の分」の少ない百六十心を現起させることによってなされる。しかも、かかる働きかけは「三句」において「悲を根となす」、すなわち、常に衆生という対象にたいする慈悲を必須の契機となすべきことが規定されているのである。すなわち、行としての百六十心こそが般若プラス方便、智慧プラス慈悲としての、通常の意味における菩提心にほかならない。

われわれは、われわれの衆生にたいする働きかけとしての百六十心を主体的に現起させているかぎりにおいて、換言すれば、われわれの存在が菩提心であるかぎりにおいて、そしてもう一つの条件として、われわれが真実の世界のイメージにもとづく目的意識・願（「三句」の「方便」）に導びかれつつその行を行ずるかぎりにおいて、〈二重法界〉たる毘盧遮那法身の中に存在しえており、逆に、そのかぎりわれわれの一身に即してその法身毘盧遮那、すなわち荘厳に満ちた曼荼羅としての世界の全体を幻のごとくに顕現せしめているのである。そしてわれわれは、この行としての百六十心を現起させる営為が、それが毘盧遮那の質料因であるために、この法界全体を覆い尽くす恐るべき量的蓄積を達成するまで持続されねばならない、という点で、『華厳経』の場合と同じ大乗的アイロニーに逢着するのである。

四　『金剛頂経』における密教の論理

密教的世界像　『初会金剛頂経』の世界は、すでに述べたごとく、〈二重法界〉のうちの衆生の領域、行の領域である〈外の法界〉が消失し、〈内の法界〉のみがわれわれ人間の外側に実体化してとり残された単構造の世界なのであるが、その世界の展開[38]を経の文脈を追いつつ描いてみよう。それはつぎのごとき序分からはじまる。（なお、ローマ数字は堀内寛仁教授の校訂になる梵本のパラグラフを示す。）

1かくのごとくわれによって聞かれた。一時、2世尊……3大悲毘盧遮那（mahākṛpā-Vairocanaḥ）は……、4一切の如来たちによって居住され、讃嘆され、賞讃されたる……色究竟天王の宮殿に住したまえり。5〔かの世尊毘盧遮那は〕九十九倶胝の菩薩たちとともに……6そして恒河沙数の如来たちとともに、あたかも胡麻莢のごとくに遍満して、贍部州に現われたもう。……7〔毘盧遮那が色究竟天王宮に住したまえる〕そのとき、世尊大毘盧遮那（Mahāvairocanaḥ）、虚空界全体に〔遍満して〕常住なる身語心金剛は、8一切の如来たちの完全なる集合体として、一切金剛界を覚知せしめる智慧の薩埵は……15……智慧は……一切如来は、……毘盧遮那は……17世尊大菩提心・普賢大菩薩は、一切の如来たちの心蔵に住したまえり（sarvatathāgatahṛdayeṣu vijahāra）。〔毘盧遮那が贍部州（せんぶしゅう）に現われたもうた〕そのとき、この仏刹はあたかも胡麻莢のごとくに遍満された。

この密教的世界は「この仏刹」すなわち贍部州における釈尊の成道を契機として金剛界大曼荼羅として展開する

のであるが、この神秘劇の第一幕（「金剛界品」）第一場たる「色究竟天王宮」は『大日経』の説処・〈内の法界〉としての「大金剛法界宮」に対応する。それはこの「金剛法界宮」が「一切如来が加持する」(de bshin gśegs pa thams cad byin gyis rlob pa, sarvatathāgatādhiṣṭhita-) ものであり、「色究竟天王宮」が「一切の如来たちによって居住せられ」(sarvatathāgatādhyuṣita-) たものであることによって知られる。この場合、adhiṣṭhita と adhyuṣita は同義である。

しかし、われわれは、「金剛法界宮」が、時空の限定を受けない真実際の領域、あるいは漸進的空観がその極に達した空そのものの境地としての〈内の法界〉である、という点で過去現在未来の一切諸如来の住処であるという意味合いのものであるのにたいし、「色究竟天王宮」が色究竟天（物質的領域の最高処）、すなわち空間的な一つの領域であり、かつ、色界の最高位たる第四禅という禅定の一つの境地である、という限定を受けているものであることに注目せねばならない。この真理の領域が空間的に、あるいは何らかの体験の境地として限定されること、それは密教的世界を成立させる条件の一つなのである。

もう一つ、この色究竟天王宮は、それが身語心を具備した存在としての一切の如来たちによって隙間なく満たされている、という表現によって、ここにおいて実体としての場（matrix）として表象されているのである。ここでわれわれが matrix という語を使ったのは偶然にすぎない。しかし、これ以後、真理の領域の限定化は進行し、『金剛頂経』のつぎに来る『秘密集会タントラ』において、教主・説者である「世尊」は「一切如来の身語心の心蔵たるもろもろの金剛女陰に住したもう」(sarvatathāgatakāyavākcittahṛdaya-vajrayoṣidbhageṣu vijahāra)[40] ことになり、さらに『金剛頂経』を正統的にうけつぐ般若母系タントラにおいて、真理はヨーギニーあるいはダーキニーという母（mātṛ 梵 mātṛ）たちの集合体（yogini-cakra または ḍākinī-jāla）という場において、かの女らとの性的瑜伽の境地として実現されることになるのである。

さて、毘盧遮那がかかる「色究竟天王宮」という場に「住したま」えるそのとき、大毘盧遮那、すなわち法身毘盧遮那は「一切の如来たちの完全なる集合体」として、普遍常恒なる実体でありつつ、われわれ人間にとっては未開顕であった。かかる一種の潜勢態（dynamis）における法身毘盧遮那を示すのが、いま述べた『秘密集会タントラ』の教主の性格へと連なる重要な表現、「一切の如来たちの心蔵に住したもう」であったのである。

毘盧遮那の出現―釈尊の成道　この劇の第二場、この実体としての場は「贍部州」すなわち「この仏刹」に移る。毘盧遮那が「贍部州に現われたもう」ということは、歴史上の釈尊が贍部州尼連禅河畔、伽耶村の菩提樹下において成道することにほかならない。

釈尊が成道したとき、われわれが居住する「この仏刹」に真理の場が移動したのであり、そこは一切の如来たちによって「あたかも胡麻莢のごとくに遍満された」のである。ただし、この第二場においてわれわれ人間にたいして顕在化したのは曼荼羅の中心としての毘盧遮那、すなわちわれわれ人間の眼からするなら釈尊のみであり、大毘盧遮那は依然として未開顕であった。では毘盧遮那はいかにしてこの刹土に「現われ」たのであろうか、すなわち、釈尊はいかにして成道したのであろうか。

大乗的難行の否定　「そのとき」三阿僧祇劫の難行を完成し、成道直前の状態にある釈尊、すなわち一切義成就菩薩（Sarvārthasiddhi）は「菩提道場」に坐し、身を動かさず、心作用を停め、呼吸をすら停止した「無動三昧」（āsphānaka-samādhi）に入っている。色究竟天からここに降下してきた「一切の如来たち」は菩薩にたいしてかれらの

「受用身」を現じ、つぎのごとき言葉をもってかれを驚覚する。

18……kathaṁ kulaputrānuttarāṁ samyaksaṁbodhim abhisaṁbhotsyase yas tvaṁ sarvatathāgatatattvānabhijñatayā sarvaduḥkarāṇy utsahasi

(18……善男子よ、なんじはあらゆる難行に耐えているが、なんじは一切如来の真実を知らないのであるから、〔そのように難行を行じたとて〕どうして無上正等覚を現等覚することができようか。)

この驚覚の言葉のもつ意義は決定的である。なぜなら、これによって大乗仏教の難行主義は自覚的に否定されたのであるからである。三阿僧祇劫の永きにわたって二資糧積集の難行を行じたとて、「一切如来の真実」を知らなければ菩提は得られない。逆に「一切如来の真実」を知ることさえできるなら、二資糧の積集には関係なく、その場で、即身に成仏できる。これが大乗仏教にたいして critical な関係にある密教の立場である。それがこの驚覚の言葉によって宣明されたのである。

五相成身観　一切義成就菩薩は「われに返り」(samānas)、無動三昧より起って一切諸如来に頂礼し、「一切如来の真実」に到達する方法と、その真理の命題そのものとの二点を問う。

19……尊き諸如来よ、数示したまえ、われはいかにして、いかなる真実に到達すべきや。

この問いにたいし、一切の如来たちはいわゆる「五相成身観」(pañcākārābhisaṁbodhi-krama 五段階からなる現等覚を得る方法)を説くのであるが、そこに示されるものが大乗仏教の行の論理にたいする密教の瑜伽の論理、あるいは象徴の論理にほかならないのである。そして、この「五相成身観」は五つの真言を軸にして展開するのであるが、その第五の真言、

Oṁ yathā sarvatathāgatās tathāham

（オーム、一切の諸如来があるがごとくにわれはあり。）

こそが「一切如来の真実」そのもの、すなわち全宇宙的真理の命題、万能の宇宙方程式[41]にほかならないのである。「住心品」との対照において、われわれはことに五相成身の第一段階のいわゆる「通達菩提心」に注目せねばならない。

一切義成就菩薩の前述の問いにたいし、一切の如来たちはつぎのごとくに答える。

20……pratipadyasva kulaputra svacittapratyavekṣaṇasamādhānena prakṛtisiddhena rucijaptena mantreṇeti ‖

Oṁ cittaprativedhaṁ karomi ‖

（20……到達せよ、善男子よ、自己の心を各々に観察する三昧によって、〔すなわち、その有効性が〕その本性上成立しているところの〔つぎのごとき〕真言を、好きな〔回数〕だけ誦することによって……。

Oṁ cittaprativedhaṁ karomi オーム、われは心に通達す。）

われわれの『金剛頂経』理解のカギは、この「自己の心を各々に観察する三昧」と『大日経』の「如実知自心」とを重ね合わせる点にある。

『大日経』における「如実知自心」とは、外界、すなわち衆生界との接触によって刹那的に変化するみずからの経験的な心を、百六十とおりの形式において各々に観察し、その現況をすでに経によって与えられている心向上の堅の階梯に照らして確認し、その克服さるべき側面を、対象（衆生）にたいする慈悲の心にもとづくつぎなる働きかけによってつぎなる百六十心を生起させることによって克服する、という過程を、三阿僧祇劫の永きにわたってたえず反覆しつつ、一歩一歩菩提に近づくという恐るべき多量の行為の蓄積の総体であった。これは三阿僧祇劫にわたる福智

二資量の積集にほかならないのであるが、かかる難行を意味する svacittapratyavekṣaṇasamādhānena という語が、上掲の文においては、一片の真言を好きな回数だけ誦する、という極度の易行を示す rucijaptena mantreṇa という語と同格関係に置かれているのである。すなわち、大乗仏教にあって、自己と同じ生存の位層に存在する他者としての衆生にたいする慈悲にもとづく直接的働きかけ（行）[42]によってしか、しかもその行の無限に近い量的蓄積によってしかありえなかった自己認識の深化が、ここにおいて真言を誦すること、という直接的ならざる行為によって代替されたのである。そして、かかる代替を可能ならしめる根拠が、真言（mantra）の効力が自明（prakṛtisiddha）であるという点にあることをみずから指摘している点において、われわれは『金剛頂経』の作者の、密教の論理に関する自覚がいかに徹底したものであったかをうかがうことができるのである。

真言―行の代替　同様の事態をわれわれはこの真言自体においても看取することができる。cittaprativedha〔自心を〔その根柢にまで〕つらぬき通すこと、とは、それを『大日経』と対照させるなら、「如実知自心」、あるいは、二資糧の積集の難行の過程を一歩一歩向上して、〈外の法界〉の辺縁から〈内の法界〉に到ることを意味する。すなわち、この真言の言葉の意味する無限に近い行為量、行の量的蓄積が、その言葉を発することによって代替されるのである。

一切義成就菩薩は、かかる効力を有する真言を教えられたとおりに誦し、その真言の言葉が意味するとおりに自己の「心に通達」する。そしてその結果としてのかれの内面の変化ないしそれに対応する実際界の変容はかれの脳裏に具象的なイメージとして浮かび上がる。かれは言う。

21……われは教示されたり、尊き諸如来よ、われはみずからの心蔵に月輪の行相あるものを見る。

この例でわかるとおり、五相成身観は、一、一切の如来たちの側から与えられる真理の段階的認識ないしその方法、二、その方法に代置される真言、そして三、その結果としての真理の認識を反映する具象的心象の変化、の三要素を具えつつ進行する。

たとえば、第二の修菩提心の段階において、「この心は本性清浄（prakṛtiprabhāsvara）である」という認識は、Oṁ bodhicittam utpādayāmi（オーム、われは菩提心を発す）という有名な発菩提心真言によって獲得せられ、その結果「月輪の行相ある」心象は「月輪その」ものとなるのである。この段階を「住心品」に対応させるなら、「自心を如実に遍く知」った状態としての「初法明道」、あるいは前段階で「通達」された自己の「心」の根柢としての「蘊の阿頼耶」たる阿頼耶識を転依して「自心の本初不生」を悟った状態、すなわち、「初地菩提心」の領域としての〈内の法界〉に趣入した状態に相当する。「住心品」においてはこの初地菩提心は「百千万億量劫に福徳と智慧の無量の資糧を積集した者たち」に生じたのであるが、ここにおいては、発菩提心真言を誦するだけで「菩提心を発」することができるのである。

瑜伽の宇宙方程式　このように、真言（mantra）を誦することと象徴的形象の観想という密教的、非直接的行法を軸として五相成身観は進行し、その最後の段階たる「仏身円満」において、ついに前述の宇宙方程式 Oṁ yathā sarvatathāgatās tathāham が明らかにされる。この真言を誦することによって、一切義成就菩薩、そのときはすでに「金剛界」（Vajradhātu）という灌頂名を与えられているから金剛界菩薩、は「みずからを一切の行相の最勝なるものを具え、仏の似姿をした〈薩埵金剛〉たらしめる」ことができ、それによってかれは成道する。

「一切の行相の最勝なるものを具え」（sarvākāravaropeta）とは、相（lakṣaṇa）や好（anuvyañjana）が一個の報身ある

いは化身としての仏に関するものであるのにたいし、あくまでも法身、この場合は一切の如来たちの総体、に関わる言葉である。一切義成就菩薩は、この段階で、自己を、因位と連続する一個の存在としての仏の姿（buddhabimba）を保持しつつ、しかもその中に金剛界全体の一切の行相を具備する一個の象徴の体系である〈薩埵金剛〉（sattvavajra 絶対存在）たらしめることができ、そして、そのことによって成道しえたのである。そして、これを実現せしめたものこそが、「一切如来の真実」としての真言「オーム、一切の如来たちがあるごとくにわれはあり」であったのである。

この真言は、究極的実在があるごとくに、そのごとくに個人存在があれば、その両者は同一である、ということを意味する。人間は絶対者と相似であれば絶対者と同一である。したがって自己を絶対者と相似なる状態にすれば、すなわち五相成身観によって示されるごとく、自己を絶対者を象徴する一個の象徴の体系へと再構成しえたとき、自己と絶対者との合一、すなわち瑜伽は成立する。〈象徴するものと象徴されるものとは同じである〉、これが瑜伽（ヨーガ）の宗教としての密教の論理である。

毘盧遮那の開顕—即身成仏の前提　このようにして五相成身観を通じて密教の〈瑜伽の論理〉が示されたのであるが、釈尊ならざるわれわれ人間がこの宇宙方程式をもって絶対者と合一（瑜伽）しようとする場合、もう一つ条件が必要であるはずである。すなわち、われわれが絶対者と相似的になるように自己を再構成するためには、絶対者が模倣可能な特定の形態ないし構造を有するものとして、われわれにたいして顕現することが前提として要求される。そこでこの神秘劇は第三場へと移らねばならないのである。

一切義成就菩薩が現等覚して金剛界如来となると、一切の如来たちはかれを「一切如来の一切業者性に安立せしめて」（sarvatathāgatāviśvakarmatāyāṁ pratiṣṭhāpya）[43]、すなわちかれら一切の如来たちの代表者（単数における「一切如来」

sarvatathāgata）として世界建造者（viśvakarman）の位に即かしめ、かれをこの地上から須弥山頂の「金剛摩尼宝頂楼閣」へと連れ去り、そこにおいて「一切如来性に加持して」、すなわちかれらの代表者となして、「一切如来の師子座」に即かしめる。そして自分たちも四人の「一切如来」、すなわち、阿閦、宝生、世自在王および不空成就如来となってかれ「世尊釈迦牟尼如来」の四方に坐し、かくて恒河沙数の一切如来たちはみずからを限定して金剛界五仏となる。この場合、代表する五仏と、代表される無数の一切の如来たちとは同じである。

かくて、無限定・未開顕であった究極的実在は釈尊の成道という歴史的事件を契機として、なにかの溶液の中に一滴の試薬を加えることにより、その成分がゲル状に沈澱するように、自己限定・顕在化を進行せしめ、法身毘盧遮那・大毘盧遮那は最終的には五仏を中心とする五族三十七尊よりなる金剛界大曼荼羅として、須弥山頂金剛摩尼宝頂楼閣という場に自己を開顕したのである。

すでに述べたごとく、これは〈二重法界〉のうち、衆生の領域・行の領域である〈外の法界〉が捨象され、〈内の法界〉のみが、われわれ衆生の主体的な行とは無関係にそれ自体として存在しうる空ならざるもの・実体として、われわれ衆生の頭上はるかな虚空中に取り残されたものにほかならない。それはわれわれとは懸隔しているから、われわれがそこに到達するための漸進的階梯は存しない。これを逆に言うなら、われわれは、その方法さえあるなら、その外在的実体である法身毘盧遮那と即時に、つまり行が存在しないから無時間的に、そして行による自己の構造的な変容も必要ないからこの身のままで、即身に合一（ヨーガ）することが可能である、ということを意味する。

法身毘盧遮那・実体としての「一切如来身語心金剛界」は、その本来の位置、すなわち色究竟天王宮という定地・三昧の境地にあっては、われわれがそれを観想することも、したがって象徴操作によってそれを模倣することも不可能な「恒河沙数の如来たち」の総体であった。それが須弥山頂という場所に五仏三十七尊よりなる曼荼羅として数的

にも限定され、形象的に模倣しうるものとして顕現したのであるから、われわれは「絶対者と相似なら、絶対者と同一である」あるいは「象徴するものと象徴されるものとは同一である」という密教の論理に従って、自己を金剛界曼荼羅と相似なる構造へと再構成することによって容易に金剛界の当体・法身毘盧遮那と合一することができることになったのである。

たとえば、『金剛頂経』は大三法羯のいわゆる「四印」を説くが、われわれが口にある尊の法印（dharmamudrā）すなわちその尊を示す種子（bīja シラブル）あるいは真言を誦し、心にその尊の三昧耶印（samayamudrā）すなわち象徴的形象を観想し、手に羯摩印（karmamudrā）すなわちその尊を示す特定の動作を表す手印を結ぶなら、われわれは自身をその尊の大印（mahāmudrā）すなわち象徴の体系とすることができ、われわれは自身をその尊と合一せしめることができる。この操作を経に示された金剛界三十七尊の出現の順序に従って行なうなら、われわれはきわめて容易に三十七尊の総体たる法身毘盧遮那と合一することができるはずである。しかも、それは、須弥山頂が欲界散地であることからして、定（samādhi 三昧）すら必要とせず、われわれの欲望より構成される日常意識の領域においてなされうるのである。

巡礼者から瑜伽者へ　このようにして、『初会金剛頂経』において、ブラーフマナ的自然認識にもとづく象徴の論理が絶対の真理・万能の宇宙方程式として認知され、極度の易行による即身成仏を目的とする純然たる密教は成立したのであり、そしてそれは、大乗仏教の難行の理想を自覚的に拒否することによってなされたのである。ここにおいて宗教者のイメージは、直接的手段（方便）による一切衆生の総体的救済という遥かな目標を目指して、難行をもって自心の浄化の永遠の道程を歩む巡礼者のそれから、真言の力によって宇宙の万象を支配し、それを意のままに操作

する職能的司祭者か、あるいは、みずから人間であることをすら放棄し（なぜなら、かれには衆生・他人というものが存在せず、かれ自身にとっても印契を結ぶ手と、真言を唱える口と、特定の形象・三昧耶形を念想する心以外のいかなる肉体的、精神的構造をも必要としないから……）、ひたすら絶対者への合一帰入を求める孤絶的瑜伽者のそれへと百八十度の転換を示すのである。

五　『金剛頂経』以後におけるインド密教の危機的展開

成仏の実感を求めて　『金剛頂経』において、『大日経』の大乗仏教の難行の原則の否定の上に立って密教の易行の論理は示された。しかもそれは、「一切如来の真実」、すなわち万能の宇宙方程式として万人に啓示されたのである。それ以後、人はだれしも容易に、そして速疾に成仏することができることになったはずであった。しかし、現実には、かれらはそれによって成仏することはできなかった。そのことを物語っているのは『金剛頂経』以後のインドにおける密教の展開それ自体である。あるいはかれらは『金剛頂経』の提示する方法によって成仏していたのかも知れなかった。しかし、きわめて容易に、そしてきわめて速疾に到達できる成仏の境地、それは成仏していない状態と何ら区別をつけることのできないものであった。成仏しているはずである、しかし、その実感を伴なわない、というこの状態はかれら密教徒の内面に深刻な不安を惹起したものと思われる。かれらはいくつかの試行錯誤の末、ついにこの実感の欠如とは逆の極端、すなわち〈尸林の宗教〉[44]の極度のヌミノーゼの世界に活路を求める。〈尸林（śmaśāna）の宗教〉とは、当時（七ないし九世紀ごろ）のインド農村社会の底辺に瀰漫（びまん）していたものとわれわれが想像するところの、賤民

層を主体とする一種の魔女崇拝的儀礼なのであるが、この儀礼のもたらす精神的、生理的な極度の緊張と高揚の境地に注目した密教徒が、その基盤をこの〈尸林の宗教〉に移して成立させた、いわば〈尸林の仏教〉が『ヘーヴァジュラ＝タントラ』(*Hevajra-tantra*)なのである。そして、この『ヘーヴァジュラ』こそが、『金剛頂経』の示す密教の原則、すなわち、法身仏との合一による即身成仏と、密教的世界構造を正統的に継承し、それを強固な精神的生理的基盤の上に再構築して密教としての完成態を示したものなのである。

『ヘーヴァジュラ』を『金剛頂経』の正統な後継と見なすこの立場からするなら、これら両経の中間の段階、主な経で言うなら『秘密集会タントラ』(*Guhyasamāja-tantra*)と『幻化サンヴァラ＝タントラ』[45](*Sarvabuddhasamāyoga-ḍākinīmāyāsaṃvara-tantra*『一切仏和合茶吉尼幻化サンヴァラ＝タントラ』)の段階は、一種の試行錯誤の段階にほかならない。しかし仔細に見るなら、これら両経には、それらを通じて『金剛頂経』が『ヘーヴァジュラ』へと展開せざるをえない必然性のごときものが看取されるのであり、そして、密教の内にあってこの思想史的展開を促すものが、大乗仏教と密教との critical（二者択一的）な関係であり、大乗仏教を原則的には拒否しつつ、現実にそれを自己の内面に保存せざるをえなかった密教それ自体の critical（危機的）な性格にほかならないことがわかるのである。われわれは本稿の結びとしての弘法大師空海の密教の性格を占う根拠の一つを用意するために、紙幅の無理を押して、以下に『金剛頂経』から『ヘーヴァジュラ』に至る密教の展開の概略を、『金剛頂経』が提示した純然たる密教の新しい世界像および密教の原則と、その世界像および原則を生むもとになった密教的行法（それは『大日経』の大乗的〈二重法界〉の世界像によって育くまれた、という一面を有する）との間に生じた齟齬（そご）という一視点から、ごく簡単に描いてみようと考える。

一尊瑜伽の問題点　真言（mantra）の誦持や手に印（mudrā）を結ぶこと、さらにそれらの複合としての護摩（homa）等の種々の呪法を含む密教的行法は、元来インド的精神性のある局面の中にきわめて古い起源を有し、いわばその血肉を形成してきたものであるが、『金剛頂経』は、一種の合理思想、普遍思想である大乗仏教の中に流入し、実際面でしだいにその影響力を揮いはじめたこれら密教的行法の奥にあるブラーフマナ的な瑜伽の論理・象徴の論理を明確に自覚し、公式に認知した。そして、その論理を、インド的精神のその局面からするなら、その有効性が自明である（prakṛtisiddha）ところの真言のかたちで表現したのである。

考えてみればその真言 Oṁ yathā sarvatathāgatās tathāham が提示されたところで『金剛頂経』は終るべきであった。なぜなら、この真言が有効である以上、この真言を誦するだけで、それ以外の密教的行法を必要とせずに、人は成仏することができたはずであるからである（事実、一切義成就菩薩はこの真言を誦することによって成道する）。しかし、『金剛頂経』はさらに曼荼羅を説き、曼荼羅に入るための作法を説き、そして四印を説くのである。『金剛頂経』が説くこれらの行法は、『金剛頂経』の徒の実践がいわゆる本尊瑜伽（svādhidaivatayoga）であることを示している。

本尊瑜伽とは、投華得仏して曼荼羅中に自己に対応する一尊を決定し、心にその尊の三昧耶形を観じ、口にその尊の種子（bīja）を誦し、手にその尊の印契を結んで、いわゆる三密加持によって自己をその尊と合一せしめ、主体的に曼荼羅、すなわち仏の世界に趣入せんとするもので、正しくは〈一尊瑜伽〉と呼ばるべきものである。この〈一尊瑜伽〉は、行者がみずからを本質的に〈二重法界〉のうちの〈外の法界〉内にあり、〈内の法界〉を目指して向上すべきもの、要するに因位にあるものであると自覚すべき『大日経』世界においては、たしかに有効であるかもしれないものであった。しかし、それは『金剛頂経』においてはもはや通用すべからざるものであったはずなのである。なぜなら、行の領域である〈外の法界〉が捨象され、〈内の法界〉のみが衆生の外に実体化したものである金剛界三十七

尊曼荼羅において、行者が〈一尊瑜伽〉によって瑜伽すべき対象は、金剛界の存在性の局面を頒ち合う五仏のうちの一尊なのであり、しかも、『金剛頂経』自体が示す即身成仏の原則は、それがあくまでも五仏の総体である法身との瑜伽でなければならなかったからである。結論が先になるが、インドにおいて、密教は結局〈一尊瑜伽〉という行法を離れることができなかった。であるから、〈一尊瑜伽〉によって法身と合一することができる状況を現出せしめることができたとき、密教は完成したわけであるが、それが『ヘーヴァジュラ＝タントラ』なのであり、前述の『秘密集会』および『幻化サンヴァラ』はこの状況を目指しての試行の段階であったということができるのである。

『金剛頂経』の一尊瑜伽　『初会金剛頂経』の最初の部分が成立したとき、この経典を成立せしめた人びとのグループにおける〈一尊瑜伽〉は、すでに諸仏の曼荼羅（そのイメージは経典成立より以前に確立していた）を、行者たちがみずからをそれぞれの仏に比定して、ちょうど役者が割りふられた役を演ずるようにその役を演じて、いわば生きた曼荼羅としてこの地上に実現せしむる、という風のものになっていたと推測される。その証拠は多く指摘することができるが、すでに四印のうちの「大印」（mahāmudrā）という語の存在が、充分にそのことを語っているのである。そしてその生きた曼荼羅の本質的な部分を形成するのは、もちろん、中央毘盧遮那（Vairocana）、東方阿閦（Akṣobhya）、南方宝生（Ratnasaṁbhava）、西方世自在王（Lokeśvararāja 阿弥陀）、および北方不空成就（Amoghasiddhi）の五仏の役をそれぞれ演じる五人の行者であった。

かれらは各々、〈一尊瑜伽〉をもって金剛界曼荼羅に参入した。かれらはみずからを大印とすることによって金剛界大曼荼羅を形成したのである。しかし、この場合、〈一尊瑜伽〉の有効性に関して、事情は『大日経』の場合とは一変していたのである。

〈二重法界〉である『大日経』世界において、人間は、本質的に因位にあるもの、難行の途を歩むものとして、〈外の法界〉に位置づけらるべきものであった。〈一尊瑜伽〉によって人が〈二重法界〉の反映である『大日経』の曼荼羅に参入する場合、かれが目指すべきことは、象徴である曼荼羅を通じて『大日経』世界のイメージを把捉することと、自己をその曼荼羅中の一尊に比定することによって、主体的にその世界に参入すること、要するに『大日経』的世界観を確立することであった。かれがみずからを三密瑜伽によって曼荼羅中の一尊に瑜伽せしめても、変ったのはかれの内面、世界観であり、かれの現実の存在は依然として同一に保存されえたのである。

しかし、『金剛頂経』の場合、曼荼羅はすでに〈内の法界〉のみであり、そこに〈一尊瑜伽〉によって参入した人は、果位にあるもの、五仏のうちの一尊でなければならないはずであった。そして、このことはつぎのごとき困難を惹起したものと推測される。

まず第一に、かれの現存在は成仏したことにより外面的に変容しなければならないはずであった。インドにおいて、ある人が成仏した、ということは客観的に承認しうるはずのことであるし、またその成仏の事実によって、客観世界そのものが変貌するはずのものであるからである。内面的にも、それは世界観の変容というような、いわば主体の側からの意味づけの問題にとどまるものではなく、みずからがそれを自覚しうる特殊な境地の経験となって現われるべきものであった。ここにおいて『初会金剛頂経』の徒は『大日経』的一尊瑜伽の境地にさらに特殊な経験の境地を附加する必要に迫られたのである。これは要するに性的な忘我・恍惚の境地であるが、かれらがその儀礼に性的要素を導入したのはごく早い時期のことであったと推測される。典籍としての『初会金剛頂経』の最初の部分、すなわち三十七尊曼荼羅の構成そのものの中にわれわれはその反映を見出すのである。それはすなわち中尊毘盧遮那にたいする四波羅蜜菩薩の、そして、四方四仏にたいする内の四供養の存在である。

つぎに、かれらがこの性的要素を加味した一尊瑜伽により成功裡にみずからを大印（mahāmudrā）となし、ここに五仏よりなる金剛界大曼荼羅を形成しえたにせよ、かれら一人一人が瑜伽すべきは、実はあくまで五仏の総体としての法身であって、かれらが一尊瑜伽を成就したにしても、そのときには、真の瑜伽すべき相手はかれら各々の外側に逃れ出ているのであり、ここに『初会金剛頂経』自体が示した法身との合一という即身成仏の原則と、かれらが依用したその方法とのギャップが顕わになったのである。この性的要素、そして、かれらの外側における優越者の存在、という二点がつぎの『秘密集会タントラ』に受け継がれることになるのである。

秘密集会の実態　『金剛頂経』以後の密教の趨勢をもっとも端的に語るもの、それは『秘密集会』の冒頭のつぎのごとき文にほかならない。

evaṁ mayā śrutam|ekasmin samaye bhagavān sarvatathāgatakāyavākcittahṛdayavajrayoṣidbhageṣu vijahāra (46)

（かくのごとくわれによって聞かれた、あるとき、世尊は一切の如来たちの身語心の心蔵たるもろもろの金剛女陰に住したまえり。）

これはあきらかに『金剛頂経』の、

7 atha bhagavān mahāvairocanaḥ……17……mahābodhicittaḥ……sarvatathāgatahṛdayeṣu vijahāra

（7〔毘盧遮那が色究竟天王宮に住したまえる〕そのとき、〔法身たる〕世尊大毘盧遮那は……17……大菩提心は、……一切の如来たちの心蔵に住したまえり。）

に対応する。『金剛頂経』において、教主・説者はあくまでも曼荼羅の中尊としての報身毘盧遮那であった。法身すなわち大毘盧遮那はあくまでも曼荼羅の諸尊の総体としての抽象的性格を保持し、もちろん、無説であった。しか

し、『秘密集会』においては説者は法身となり、しかもそれは一尊として具体化する。上掲の文において、sarvatathāgatakāyavākcittahṛdaya と vajrayoṣid（金剛女）とを複合語とするとき、それは持業釈（karmadhāraya）、すなわち、いわゆる同体の依主釈を構成する。hṛdaya（心蔵）は、それが『金剛頂経』においては文字どおり、精神の所在としての心蔵を意味したのにたいし、この場合は身語心を具備した一個の存在としての如来の当体、あるいは如来そのものという程度の意味合いになっている。vajrayoṣid の一々は金剛界を構成する五仏の各々の当体と同体である。この場合の教主はあくまでも具体的な尊格でありつつ、しかも金剛界の五仏と同体である複数、すなわち、五人の「金剛女」と性的瑜伽の状態にある（「女陰に住する」）点において法身である。

『秘密集会』の初品は難解であるが、われわれはかかる性的瑜伽を含む一尊瑜伽を行ずる男女のグループ（ただし、方便・父タントラである『秘密集会』において、依然として男性が優位である）、すなわち、〈秘密の集会〉を想定することによって、ある程度の理解に到達することができる。

このグループは男五人、女九人（四人のグループと五人のグループ）よりなる。男五人は『金剛頂経』の金剛界五仏を継承したものであるが、位置が入れ替り、（配役の名で言えば）阿閦（Akṣobhya）が中尊となり、毘盧遮那（Vairocana）が東方に移る。南方は宝頂（Ratnaketu）、西方は世自在大明主（Lokeśvaramahāvidyādhipati 阿弥陀）、北方は不空金剛（Amoghavajra）である。女性のうち、四人のグループは何ほどか常連的（レギュラー）なもので、東隅（東南）に仏眼母（Buddhalocanā）、南隅（南西）に摩摩枳（Māmakī）、西隅（西北）に白衣母（Pāṇḍaravāsinī）、北隅（北東）に多羅母（Samayatārā）が位置して、各々毘盧遮那以下の四方四仏の配偶となる。女性五人のグループはより非常任的なもので色金剛女（Rūpavajrā）、声金剛女（Śabdavajrā）、香金剛女（Gandhavajrā）、味金剛女（Rasavajrā）および触金剛女（Sparśavajrā）という抽象的な名前をもつ。これらの女たちはあるいは集会のたびに新しく募られたものとも想像され、

ことに触金剛女の役を演ずるのは、美しい容色を具えた十六歳の処女である可能性が多い。そして、これら十四人にたいして、外来的なる優越者が加わるが、それは「大毘盧遮那如来」(Mahāvairocanas tathāgatah) あるいは「菩提心金剛如来」(Bodhicittavajras tathāgatah) 等の名で呼ばれ、法身としての性格を示している。

男性五人のうちで、阿閦の役を演ずる人が施主であり、この集会の費用をもち、五人の女性を準備するのもこの人の役目であったであろうと思われる。かれはその集会にかの外来的なる優越者を招請し、供養し、五人の女性を捧げる。外来者は五人の女性と何らかのかたちで性的瑜伽を行じ、それが成就した状態においてみずからが法身であることを身証し、かれが法身であることによって、そのグループには曼荼羅としての統一性が附与される。この状態において秘密の教理の説示等がなされる。

つぎに、優越者は性的瑜伽の状態から起ち、その位置を阿閦（の役をする施主）と交替する。かくて、第二座の性的瑜伽がその優越者の指導のもとに行なわれ、一尊瑜伽が完成する。少なくとも阿閦（の役を演じた人）は、金剛界の当体、すなわち法身の実質である五人の女性と瑜伽（ヨーガ）したことにより、みずからを法身とすることができたことになる。

われわれが〈秘密の集会〉の概略を以上のごとくに想像するとき、それはただちに『秘密集会』における一尊瑜伽の限界を示すものとなる。そこにおいて、施主と思われる阿閦は、確かに理論上は法身と合一することができた。しかし、それは他の四人の男性にとっては依然として不可能であった。それどころか、本来金剛界の実質を頒ち合ったかれらは、外来者および阿閦が金剛界の当体である五人の女性と瑜伽した状態によって法身であることにより、金剛界からも除外されたのである。かれら四人の側からの反発は当然予想される。また、『秘密集会』において、確かに法身は具体的一尊となり、法身説法という暗黙の方向に一歩進んだことは事実であったが、半面それは法身の相対化

にほかならず、かれらの内に残存する大乗的発想のしからしむるところ、当然それら六仏の上にさらに高次の法身が想定されねばならない、という無限遡及の危険を胚胎することとなった。かかる状況においてわれわれは『幻化サンヴァラ』の必然性に思い至ることになるのである。

『幻化サンヴァラ』―ヘールカの誕生　『幻化サンヴァラ』において、『秘密集会』で大持金剛（Mahāvajradhara）、大明人（Mahāvidyāpuruṣa）などと呼ばれた法身は金剛薩埵（Vajrasattva、その配偶は普賢女 Samantabhadrā）という一尊となり、五仏（五族）はつぎのごとき変容を示す（カッコ内、配偶女尊）。

中央・瞋族・阿閦（触金剛女）――→ヘールカ Heruka（瞋自在女 Krodheśvarī）

東・癡族・毘盧遮那（仏眼母）――→毘盧遮那 Vairocana（仏眼母）

南・慢族・宝頂（摩摩枳）――→金剛日 Vajrasūrya（摩摩枳）

西・貪族・阿弥陀（白衣母）――→蓮華舞自在 Padmanarteśvara（白衣母）

北・妄語族・不空金剛（多羅母）――→最勝馬 Paramāśva（多羅母）

そして、これら六尊の各々はここに掲げた配偶女神のほかに性的瑜伽を予想させる八人の女神[47]に囲まれているのである。これは、『秘密集会』において、法身との合一から排除された四仏の各々はみずからも複数の女性を準備することによって法身としての資格を回復しようとしたものと理解することができる。この場合行者は、それぞれの煩悩の性向によって自分の族を見極め、六尊のうちの一尊と一尊瑜伽するのであるが、そのいずれの場合においても、法身との合一が実現されるべきことが期待されたのである。

しかしながら、これら具体的な六仏の上位にさらに高次の「大持金剛」（Mahāvajradhara）が想定されていることも

事実で、これら六尊の曼荼羅は依然として大きな一つの曼荼羅の内にあって各々独立の院を形成しているにとどまり、六尊いずれも変化身としての規定を受けていたのである。

しかし、実際に六尊を囲む各八人の女神の名を比較すると、大曼荼羅の中央に位置するヘールカ曼荼羅を除いて、他はいかにも便宜的なものであることがわかる。そして、このヘールカ曼荼羅のみが火焔と髑髏鬘に囲まれ、それが〈尸林の宗教〉の強い影響下にあることを物語っている。『幻化サンヴァラ』において、般若・母糸タントラの主神ヘールカは誕生し、〈尸林の宗教〉はついに文献の上に姿を現わしたのである。

考えてみるなら、六尊の各々が法身としての資格を具備するには、むしろ五人の女性と瑜伽すべきであった。しかし、かれらはいずれも八人に囲まれ、要するに九人の女性と瑜伽をしているのである。この説明不能なる八という数字も、〈尸林の宗教〉に根拠をもつものであることが予想されるのである。ちなみに六尊のうちでひとり精彩を放つヘールカ曼荼羅の八人はつぎのとおりである。

東 Gauri**　東南 Pukkasi*
南 Cauri**　南西 Caṇḍāli**
西 Pramohā　西北 Ghasmari*
北 Vetāli*　北東 Smeśā (Rajaki!)

これらのうち*印のものは『ヘーヴァジュラ＝タントラ』の瑜伽女輪の外院の尊名と一致するもので、ことに*印を二つ附したものは、その位置すら一致するものである。

『幻化サンヴァラ』のヘールカ曼荼羅が〈尸林の宗教〉にその基盤をすえたと考えられる以上、われわれがそれを密教の完成態と見なす『ヘーヴァジュラ』の誕生はすでに目前にある。それは『幻化サンヴァラ』において、すでに

あって無きに等しい観念的な法身であった「大持金剛」の枠をとりはずし、ヘールカ曼荼羅を独立させればよいのである。ではいかなる点で『ヘーヴァジュラ』は完成態であったのか。

『幻化サンヴァラ』のヘールカ曼荼羅に入るなら、人は少なくとも理屈の上では一尊瑜伽によって法身と合一できる。しかしそこに実現する瑜伽はまったくの〈戸林の宗教〉のそれであって、仏教のものではない。であるから『ヘーヴァジュラ』はこの自然発生的な八人（実際はそれに上方 Khecari、下方 Bhūcari という抽象的な二尊を加えて十人とする）のグループに、『秘密集会』における中尊の配偶であり、中尊に法身としての資格を賦与するものであった五人の瑜伽女のグループの観念を導入し、しかも、その五人の瑜伽女を明瞭な自覚をもって金剛界五族と同じであると見なすことによって[48]、『金剛頂経』に示された法身・曼荼羅全体との合一という密教の即身成仏の原則を、〈戸林の宗教〉の強烈なヌミノーゼ的体験の上に復活させたのである。

『ヘーヴァジュラ』―密教の完成と大乗への回帰　密教は『ヘーヴァジュラ』において、〈戸林の宗教〉の強烈な性的瑜伽の実践の上にその基盤を置くことによって理論と体験の綜合を果たした。しかし、かれらが密教を完成させた瞬間、かれらの内なる大乗仏教はその密教を裏切る。『ヘーヴァジュラ』自体において、その性的瑜伽によって法身との合一が成立した瞬間、その性的儀礼を一種の手段に過ぎないものと見なし、真理を、抽象的な、「言葉によって」[49]ウパニシャッド的に授伝さるべき命題とする「第四灌頂」が説かれることになる。ここに到ったとき、密教徒には新たに啓示されたその真理の命題を実証すべき密教的行法は残されていない。ここでかれらは再び大乗仏教の難行にもどらざるをえなくなる。すなわち、かれらは瞑想の座から起ち、巡礼の途に上るのである。『ヘーヴァジュラ』に後続する『サンヴァラ』系の密教において、瞑想と（それ自体すでに大乗的難行の代用行為に過ぎないことも事実なが

ら）巡礼という相反する実践が交互にくり返される、というタントラ仏教の実践形態が完成し、それに対応して、曼荼羅の形態も即身成仏型の内院にたいし、非即身成仏型の外院を附加した一見『大日経』型のものとなる。『ヘーヴァジュラ』を承けたサンヴァラ系密教は、大乗仏教と純然たる密教との critical（危機的）な習合の状態をしばし保持する。われわれはそれが critical であるという点で、本来 critical な存在である密教はサンヴァラ系密教においてインドにおけるそのピークを現出せしめたのであると見做すのである。

これまでその概略を述べたインドにおける密教の思想史的展開のその途中で枝分かれをした中国・日本の密教は、弘法大師空海において一つの、やはり critical な完成をみる。ここにおいて、われわれは、critical（二者択一的、両立不可能）なる大乗仏教と密教との critical（危機的）なる関わりの端的な例を見出すことになるのである。

六　終章　空海において密教はいかに成立しえたか

空海の危機意識　これまで縷々述べてきたごとく、本質的に critical（二者択一的、綜合不可能）なる「両部」すなわち『大日経』と『金剛頂経』との上に建立さるべき中国・日本的密教が、その本質上きわめて critical（危機的）なるものであることを自覚したのは、だれよりもこの「両部不二」の思想を、密教にあっては絶対のものである師説として承け継いでしまった空海その人であった。かれはその生涯の最後の最後に、ふと何気ないようにかれ自身の危機の自覚をもらす。かれはその最後の著作である『吽字義』の末尾、「合釈」においてつぎのごとくに言う。

次に此の一字を以て通じて諸経論等に明す所の理を摂することを明さば、且く大日経及び金剛頂経に明す所、皆

此菩提〔心〕を因と為し、大悲を根と為し、方便を究竟と為すの三句に過ぎず。若し広を摂して略に就き、末を摂して本に帰すれば、則ち一切の教義此の三句に過ぎず。此の三句を束ねて以て一の吽字と為す。広すれども乱れず略すれども漏れず。此れ則ち如来不思議の力、法然加持の所為なり。千経万論と雖も亦此の三句を出でず。(50)

両部の critical な関係を明瞭に認識していた空海の真意は、この文の字面を離れて解釈されねばならない。かれは三句を『金剛頂経』にも共通する思想である、と言ったのではない、『大日経』と『金剛頂経』の思想の本質を対比した上で、『金剛頂経』のではなく、『大日経』の三句を選択したのである。かれは密教の（インド的意味における、ヨーガとしての）即身成仏という理想を捨て、大乗仏教の難行の理想としての三句を択んだのである。事実、かれは二者択一の不可避なる大乗仏教と密教とのうち、大乗を採り密教を否定した。しかも、われわれの認識するところ、その選択の結果においてもかれの宗教は依然として密教であった。逆説的になるが、密教を否定することによって、かれの密教は真に密教的な意味において、すなわち critical（危機的）に成立しえたのである。ではかれの密教は大乗仏教の構造の上にいかに成立しえたのか。われわれはこの問題の解決の糸口をかれの主著『即身成仏義』の、そのまたエッセンスを示す「即身成仏の頌」そのものの中に見出すのである。

徳一による批判　かれが中国からもち帰った形態における即身成仏の思想は、すでに弘仁六、七年ごろの段階において法相宗の徳一から決定的な批判を受けていた。この批判を契機に、空海はみずからが中国から伝えたインド的意味における即身成仏思想に思想的再検討を加え、その結果としてのかれ独自の即身思想（あえて成仏という語を削る）を秘かに表明せんとしたものが『即身成仏義』であった、というのがわれわれの推測である。その成立は天長元年前後とされる。

徳一からの批判というのは、その『真言宗未決文』（大正七七、№二四五八）における十一条の疑義のうち「第三即身成仏疑」であるが、それはまさに瑜伽（ヨーガ）の論理の本質に迫るものであり、空海自身がそれ以前にそのことを自覚していたか否かは別として、かれのそれまでの即身成仏思想に決定的な変容を促すものであったことは充分に想像できるのである。

徳一は即身成仏の本質を一種の三摩地（samādhi 三昧）、すなわち瞑想の境地として捉える。したがってかれの批判は、それは六波羅蜜のうち「唯静慮波羅蜜多」なるのみで、他の五波羅蜜を欠くという点（行不具失）、および、それは要するにみずからの成仏のみを求め、利他・衆生という視点が欠落したものであり、慈悲を欠いているという点（闕慈悲失）の二つに要約される。これはまさに大乗仏教の行の斜面に身を置き、反対斜面にあるインド的即身成仏の本質をなすヨーガの論理を拒絶したものにほかならない。

「即身成仏の頌」 空海がこの批判にたいして何と答えたかは不明である。しかしわれわれは、この批判にたいする反応をつぎのごとき「即身成仏の頌」そのものの中に読みとるのである。

六大無礙にして常に瑜伽なり、体
四種曼荼各々離れず、相
三密加持すれば速疾に顕わる、用
重重帝網なるを即身と名づく。無礙
法然に薩般若を具足して、法仏
心数心王刹塵に過ぎたり、成仏
無数

各々五智無際智を具す、輪円
円鏡力の故に実覚智なり。成仏

大乗仏教の斜面と密教・タントリズムのヨーガの斜面とを峻別するわれわれの観点からするなら、この頌の最初の二句はあきらかにヨーガの斜面の上にある。しかし、空海は第三句において秘かに方向転換の下地を準備し、第四句においてみずからの立場を大乗仏教の斜面に移す。そこにおいて、かれはその宗教理想である「即身」を「重重帝網」の境地である、と断言する。それは、賢首大師法蔵がその『華厳経探玄記』（大正三五、No.一七三三）において、自己の立場を規定して、

普賢法界の帝網重重主伴具足なるに依るが故に円教と名づく。(51)

と言った言葉に示されるがごとく、普賢法界の内の存在にほかならない。空海が目指す理想、それは『華厳経』で言えば普賢法界内に存在することである。『大日経』で言えば毘盧遮那の三無尽荘厳の流出した世界、すなわち、大悲胎蔵生曼荼羅内の存在である。〈二重法界〉である普賢法界内に一歩入れば、そこは「初発心時便成正覚」のテーゼの支配する世界ではある。しかし、それは、あくまでたてまえ（理具）にすぎず、そこにおいて人間は本質的に普賢行願、あるいは文殊師利の十種大心の無限の難行に生きる過程上の存在・凡夫として自己を意識しなければならない。『大日経』の場合も同様で、一尊瑜伽・「三密加持」によって人は「速疾」に〈二重法界〉である曼荼羅内に入りうる。そこにおいて、かれは毘盧遮那法身につつまれている。しかし、その毘盧遮那法身は空であり、その存続（それこそが善である）の条件はすべてかれの主体的努力にかかってくる。かれはその存続の条件たる「三句」をみずからの一身上に引き受け、無限のかなたの〈内の法界〉を目指して「如実知自心」の難行の道程を歩まねばならない。

華厳において、〈二重法界〉のうちの〈外の法界〉に入る条件は、発菩提心、あるいは信・信解の確立、要するに、

世界観の確立である。これは唯識的に言うなら「最清浄法界所流」[52]である「閒熏習」、すなわち教によって惹起される一種の転依の状態と見なすことができる。三密加持の一尊瑜伽による曼荼羅への趣入という密教的行法が有効であるなら、それは、まさにこの〈外の法界〉への趣入という一点に存する。たしかに世界のイメージの確立、という点で、難解な『華厳経』の学習よりも、絵マンダラの観想という象徴的行法はより有効であろう。法界等流である点に関して同じなら、発菩提心真言によって、菩提心を発した、という自覚はたしかに得られるはずである。くり返すが、〈二重法界〉のうちの〈外の法界〉に入る点に関しては、密教的行法はより有効である。その点で、空海の宗教は、大乗でありつつ、しかも密教として、他の大乗より何ほどかの優位性を主張しうるものと思われる。しかし、一歩〈外の法界〉に入った瞬間、そこに待つものは、他の何ものをもってしても代替することのできない大乗の直接的な行の世界である。

密教の理想を否定することによって critical に成立しえた空海の宗教、それが果たして大乗仏教の勝利であったのか、あるいは密教の勝利であったのか、現在のところわれわれはまだその答に到っていないし、将来においても、答に到らないであろう。逆に、その回答の困難さこそが空海の宗教の本質を示唆するものであり、空海の宗教を、このように本来 critical（両立不能）なる「大乗仏教と密教」との critical（危機的）なる関係の一形態と認識することによって、われわれはここに思想としての密教の批判的研究の端緒を見出すものなのである。

（1）拙稿「稜線上の密教」『仏教タイムス』一九七八年四月二五日号、五月五・一五日合併号、五月二五日号。
（2）拙稿「タントラ仏教に於けるヨーガの論理」『理想』第五三五号、一九七七年一二月、参照。
（3）『六十華厳』、大正九、№二七八、七七五中。
（4）梵本による。*The Gaṇḍavyūha Sūtra*, ed. by D.T.Suzuki and H.Izumi, new revised edition, p.496, *l.*14f.

(5) 『六十華厳』、大正九、七八二上。
(6) 梵本による。Suzuki, p.524, *l.*1f.
(7) 大正九、七八二中。
(8) 同、七七三上。
(9) 同、七八三上。
(10) 『六十華厳』、大正九、七八三中。梵本、Suzuki, p.527, *l.*25f.
(11) 『六十華厳』、大正九、七八三中二七行以下。
(12) Suzuki, p.529, *l.*6.
(13) *Ibid.*, p.529, *l.*7.
(14) 『六十華厳』、大正九、七八三中一四行。梵本 Suzuki, p.529, *l.*16f.
(15) Suzuki., p.530, *l.*18f.
(16) 大正一〇、四三九下。
(17) 『六十華厳』、大正九、七八五上二一行。梵本 Suzuki, p.538, *l.*9. 『八十華厳』、大正一〇、四四一中九行。
(18) 大正九、四四九下一四行。
(19) 大正九、七八四中一五行より七八五上四行まで。
(20) 大正九、七八五中一九行。
(21) Suzuki, p.540, *l.*15f.
(22) 大正一〇、四四一下一三行。
(23) 梵本、Suzuki, p.541, *l.*9f.
(24) 大正一〇、四四二上二五行。
(25) 大正九、七八五下二六行。
(26) 大正一〇、四四二中一九行。
(27) 梵本による。Suzuki, p.542, *l.*25f.

(28) 大正九、七八五下二八行以下。
(29) 大正九、七八八上二七行以下。
(30) 『大日経』序分の内容は、拙稿「大日経序分の世界像」『豊山教学大会紀要』創刊号、一九七三年六月、同、前出「タントラ仏教に於けるヨーガの論理」、同、"A Critical Tantrism," *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No. 36. Tokyo: The Toyo Bunko, 1978 において論じたので、今は省略する。
(31) 大日経の世界像に関しては、拙稿「大日経世界と空海」、『エピステーメー』第二巻第七号、昭和五十一年七月、参照。
(32) 堀内寛仁教授による校訂梵本、「初会金剛頂経梵本ローマ字本(一)」『高野山大学論叢』第三巻、一九六八年三月 (abbr. Horiuchi), 4.
(33) G. Tucci, *Minor Buddhist Text*, Part II, p.196.
(34) 「住心品」の根本問題である心の構造に関しては、拙稿「百六十心の研究——大日経住心品の体系化の試み——」『豊山学報』第一四・一五合併号、一九七〇年三月を参照。
(35) 前出、「百六十心の研究」参照。
(36) 『大日経疏』、大正三一、六〇〇下、『秘密曼荼羅十住心論』巻一、勝又俊教編『弘法大師著作全集』第一巻、二一四頁。
(37) 『未再治本広釈』影印北京版西蔵大蔵経、第七七巻、一二一頁、一葉、一行目、『再治本広釈』、同、二三九頁、五葉、二行目。
(38) 『初会金剛頂経』の世界の展開の図式に関しては、拙稿「『初会金剛頂経』における成仏の構造」『玉城康四郎教授還暦記念論集・仏の研究』、一九七七年十二月、同「『初会金剛頂経』の世界像」『豊山教学大会紀要』第五号、一九七七年十月、参照。
(39) 注 (32) 参照。
(40) 松長有慶教授の校訂になる梵本、*"The Guhyasamāja-tantra : A New Critical Edition"* 『高野山大学論叢』第一〇巻、四頁。
(41) 前出「タントラ仏教に於けるヨーガの論理」、参照。
(42) 本書二八五頁の「初法明道」に関する引文参照。
(43) Horiuchi, 32.

(44) 〈戸林の宗教〉に関しては、拙稿「ḍākinījāla の実態」『東方学』第四五輯、一九七三年一月、同、「タントリズム瞥見——サンヴァラの儀礼と教義」『牧神』第七号、一九七六年一一月、参照。

(45) 西蔵訳、影印北京版、第一巻、Nos. 八および九。

(46) (40) 註参照。

(47) 『幻化サンヴァラ』の曼荼羅の構造に関しては、brGya byin sdoṅ po (Indrabhūti) 造 *dPal sans rgyas thams cad daṅ mñam par sbyor ba mkhaḥ ḥgro sgyu ma bde ba mchog gi rgyud kyi don rnam par bśad pa shes bya ba*, 影印北京版、No. 二五三一、第五八巻、一四二頁、五葉以下に述べられている。ヘールカ曼荼羅に関しては、一四三頁、五葉、六行以下。

(48) この点に関しては、前出拙稿 "A Critical Tantrism", p.208f. 参照。

(49) この点に関しては *Saṃpuṭodbhavatantra*「菩提心灌頂品」第六三偈の vācā (vāc の具格) という語が決定的な意味をもつ。拙稿「サンヴァラ系密教に於ける灌頂の一例——Saṃputodbhava-tantra 菩提心灌頂品、梵文テキスト並に和訳」『奥田慈応先生喜寿記念仏教思想論集』、一九七六年十月、参照。

(50) 勝又俊教編『弘法大師著作全集』第一巻、一二〇頁以下。

(51) 大正三五、一一五下。

(52) 真諦訳『摂大乗論』、大正三一、No. 一五九三、一一七上。

▨執筆者紹介▨

平川彰　1915年生れ。東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，早稲田大学教授，東京大学名誉教授。

高崎直道　1926年生れ。東京大学哲学科卒。
現在，東京大学教授。

三枝充悳　1923年生れ。東京大学哲学科卒。
現在，筑波大学教授。

武内紹晃　1920年生れ。竜谷大学仏教学科卒。
現在，竜谷大学教授。

沖本克己　1943年生れ。花園大学仏教学科卒。
現在，花園大学助教授。

塚本啓祥　1929年生れ。熊本大学哲学科卒。
現在，東北大学教授。

津田真一　1938年生れ。東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，東方学院講師。

大乗仏教とは何か　〈講座大乗仏教 1〉

昭和56年 12月 10日　第1刷発行　定価 2500円
昭和61年 4月 25日　第3刷発行
発行者 神田明
印刷所 信一印刷 ／ 育英印刷
製本所 徳住製本所

発行所 株式会社 春秋社
〒101 東京都千代田区外神田2-18-6 電話03(255)9611 振替東京8-24861

© Shunjusha

Printed in Japan　NDC 180
ISBN 4-393-10111-1　C 0315

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(奈本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダイムの起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)